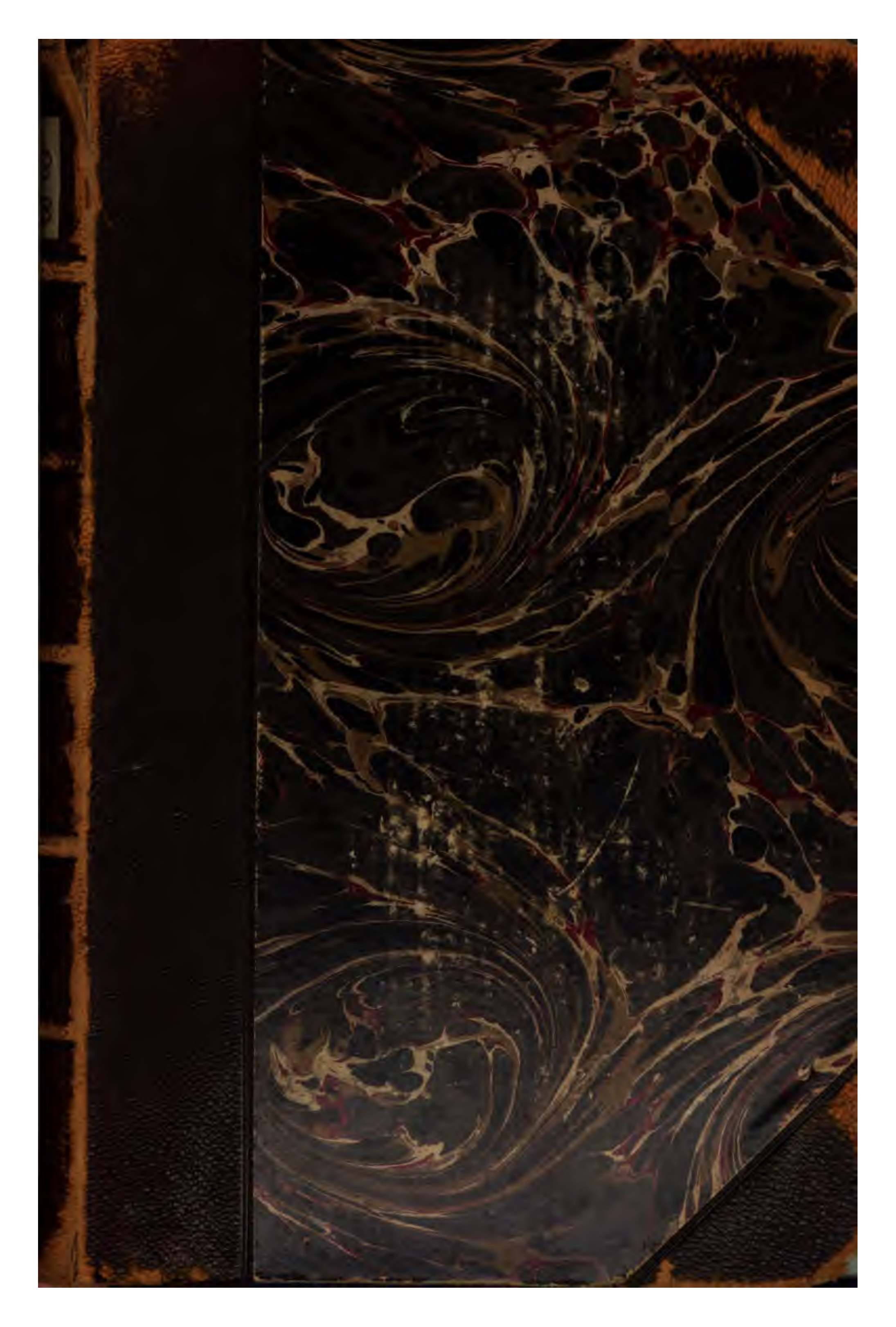
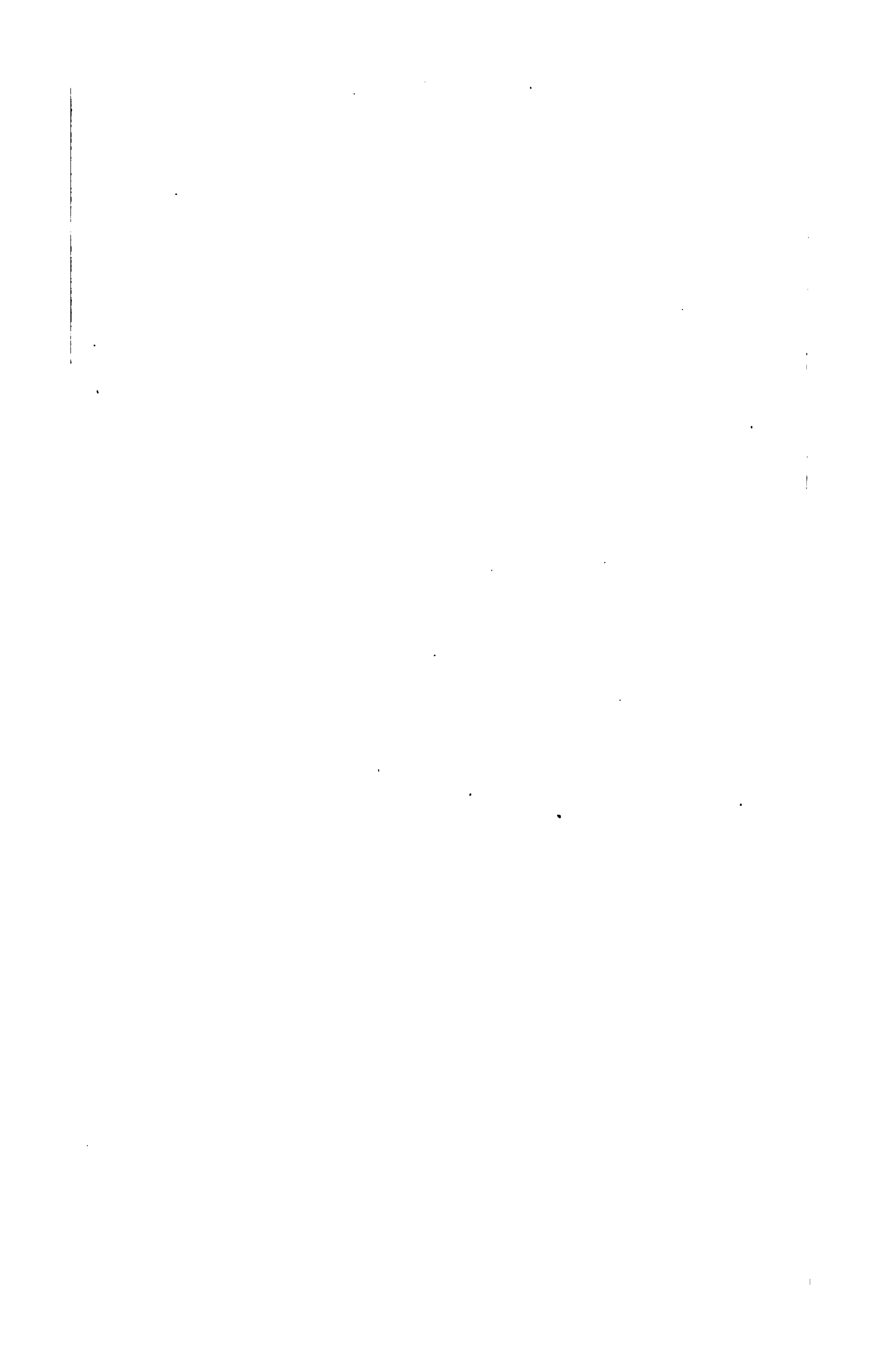



HARVARDIANAE
ACADEMIAE
IN
NOV ANG
SIGILLVM
VE
RI
TAS





Philosophische Bibliothek.
Band 103.

Schillers philosophische Schriften und Gedichte.

(Auswahl.)

Zur Einführung in seine Weltanschauung.

Mit ausführlicher Einleitung
herausgegeben
von

Eugen Kühnemann.



Leipzig,
Verlag der Dürr'schen Buchhandlung.
1902.

Vorrede.

Diese Ausgabe der philosophischen Schriften Schillers in einer Auswahl füllt nicht nur eine empfindliche Lücke in der „Philosophischen Bibliothek". Sie ist auch zeitgemäß und will es sein, da höchst erfreulicherweise die neuen Lehrpläne nicht nur für die Ober-Prima, sondern auch für die Lehrerseminare die Beschäftigung mit Schillers philosophischen Schriften vorschreiben. Kein schöneres Zeugnis gibt es als dies für das Wachsen der philosophischen Bedürfnisse in unseren Tagen und für die neue Hinwendung zum philosophischen Geiste unserer Literatur. Auch über den nächsten Lehrzweck hinaus will unsere Einleitung denen dienen, die den philosophischen Schatz dieser Schriften heben möchten. Erschöpft ist er in keiner Weise, und ein Schatz ist es wirklich. Die Gedanken, die hier durchdacht werden wollen, sind fruchtbar wie am ersten Tage. Wir möchten den Beweis liefern, wie auf keine Weise besser als im Studium gerade dieser Arbeiten der Grund einer wahren philosophischen Bildung gewonnen werden kann — einer Bildung, wie wir sie heute brauchen. Auch sind die Schwierigkeiten für den Mutigen bei weitem nicht so groß, wie es zuerst vielleicht scheint. Unsere Einleitung soll sie nicht verbergen, aber die Ansatzpunkte bieten, von denen aus man sie überwindet. Die Mühe wird jedesmal belohnt durch eine Belehrung, die uns in dieser Weise kein anderer gibt, und von der wir, wenn wir sie empfangen, zugleich erfahren, wie not sie uns tut.

Die Auswahl der Prosaschriften wird sich durch die Einleitung rechtfertigen. Den Eingang der ästhetischen Briefe mochten wir nicht vermissen. Die weitere Ausführung bietet für unseren Zweck zu große philosophische Schwierigkeiten. Doch wird unsere Einleitung durch eine sorgfältige Entwicklung der Schillerschen Grundbegriffe die Lücke auszufüllen suchen. Der Abdruck geschieht nach der letzten Fassung, die Schiller selbst dem Text seiner Abhandlungen gegeben hat, d. h. nach den Kleineren prosaischen Schriften (4 Teile, 1792—1802), aber in unserer jetzigen Rechtschreibung. Daß nicht mehr Gedichte aufgenommen sind, hat lediglich in Raumrücksichten seinen Grund. Zum Schmuck unserer Blätter nehmen wir die wenigen auf. Die Gedichte sind ja ohnehin in den Händen aller Leser. Für die reiche Literatur über den Gegenstand verweise ich auf die Besprechungen in meinen früheren Schriften (die Kantischen Studien Schillers und die Komposition des „Wallenstein". Marburg 1889. I S. 63 ff., Kants und Schillers Begründung der Ästhetik, München 1895, S. 173). Auf die neueste, übrigens leicht zu übersehende Literatur kann hier nicht eingegangen werden.

Herr Lic. Schiele, der mich zu dieser Arbeit veranlaßt hat, wird sich unserer freundschaftlichen Beratungen hoffentlich so gern erinnern wie ich, und ich danke ihm für seine Bereitwilligkeit und Hilfe.

Marburg, 1. Juni 1902.

Professor Dr. Eugen Kühnemann.

Einleitung.

Als den Leser dieser Abhandlung denke ich mir in dem weiten Kreise der Gebildeten, auf den wir rechnen, ganz besonders den Lehrer, der vor die Aufgabe gestellt wird, seine Schüler in die philosophischen Arbeiten Schillers hineinzuführen, dann aber auch den Schüler, der sich die angeregten Fragen noch einmal im Zusammenhang vergegenwärtigen will.

1.

Der pädagogische Wert der Philosophie Schillers.

Die Aufgabe des Lehrers ist hier eine schöne und dankbare. Die Schillerschen Abhandlungen bezeugen mehr als irgend welches andere Dokument, wie die deutsche Literatur in ihren Führern damals Kraft und Nahrung gesogen aus der großen Arbeit der neubegründeten Philosophie. Darum gibt ihr Studium dem Schüler das Verständnis von dem letzten Geheimnis der Größe unserer Literatur. Denn diese liegt darin, daß sie eine neue Welt- und Lebensansicht den Deutschen gegeben hat, eine Lebensansicht, gestützt auf letzte, unwiderrufliche, philosophisch begründete Begriffe. Aber diese Abhandlungen, die nach Lotze „für alle Zeiten eine der schönsten Zierden unserer vaterländischen Literatur" bilden, sind auch wie keine anderen geeignet, zum ersten Unterricht in der Philosophie zu dienen. Den wahren Einführungsunterricht der Philosophie empfangen wir immer nur durch einen Meister schöpferischen Denkens. An den propädeutischen Vorkenntnissen lernt man höchstens buchstabieren. Das Wichtige der philosophischen Bildung bleibt, daß man die großen Fragen in ihrem Zusammenhang und die Begriffe in ihrer lebendigen Arbeit sieht. Hier aber treffen wir auf einen Mann, der im Besitze der tiefsten, noch

heute gültigen philosophischen Bildung mit Meisterschaft eine Lösung von Fragen sucht, die jedem Denkenden wichtig sind. Und so packt uns die Philosophie in ihrer allgemeinen Fruchtbarkeit und Bedeutung.

Daß es nun Schiller ist, von dem wir dies erfahren, bleibt dabei gewiß keine Nebensache. Es handelt sich um einen Grundpfeiler unserer nationalen Kultur, ja im populären Sinne um die eigentliche Grundtatsache, auf der das Gebäude unserer allgemeinen deutschen Bildung ruht. So oft wieder auszumachen ist, was in der Welt unserer Gegenwartsbestrebungen die geistige Leistung Schillers bedeutet, so oft hat man auch zu streiten um die philosophischen Grundlagen, auf die er felsenfest vertraute und in denen für ihn der sichere Halt seiner Weltanschauung gewonnen war. Ja, um nur mitsprechen zu können in dieser Frage, die immer eine Kernfrage unseres Bildungswesens bleibt, muß man über seine Philosophie ein sicheres Urteil besitzen. Anderseits ist es doch noch in einem anderen Sinn immer Schiller, der zu uns spricht. Selbst wenn die philosophische Leistung geringer wäre, würden die Abhandlungen als künstlerische Tat ihr volles Schwergewicht besitzen. Von dem Schönheitsgut deutscher Bildung geht denen ein Stück verloren, die mit diesen Schriften nicht zu leben vermögen. Das reizvolle Schauspiel zwar wird nur dem genauen Kenner ganz zugänglich sein, wie hier aus wenigen Grundbegriffen eine reiche Welt sinnvoller Lebensanschauung, sprachlich neu geprägt, hervorblüht, wie die deutsche Sprache eine neue Schöpferkraft entfaltet unter der Befruchtung durch den philosophischen Geist. Aber auch der Anfänger wird durch den künstlerischen Reiz für den philosophischen mehr und mehr empfänglich gemacht und gewonnen werden. Endlich ist auch dies von pädagogischer Wichtigkeit. Denn es ist das untrügliche Kennzeichen wahrhaft originaler und in Leben und Überzeugung übergegangener Gedankenarbeit, wenn sie mit der freien Bewegung, der Selbstverständlichkeit und Geschlossenheit des Kunstwerkes sich ausspricht. Dies liegt als höchstes Ziel philosophischer Durchbildung auch vor uns.

Um so lieber geben wir diese Schriften dem Schüler der Philosophie in die Hand, als sie in ihrem Glanz und ihrer Schönheit auf der solidesten Arbeit beruhen. Sie sind selber Werke eines geradezu idealen Schülers der Philosophie. Es verdiente einmal mit aller Sorgfalt dargestellt zu werden, ein wie tiefes und umfassendes Verständnis der Kantischen Philosophie Schiller tatsächlich besessen hat. Nicht selten aus versteckten, wenig beachteten, ganz gelegentlichen Äusserungen geht es überraschend hervor. Und dies Verständnis erstreckt sich gleichmäßig auf alle Teile der theoretischen, ethischen und ästhetischen Untersuchungen Kants. Es ist ein wahrhaft systematisches Verständnis, das jedes Gebiet philosophischer Probleme mit voller Sicherheit in seinem Grundbegriff faßt und über die Verzweigung der Grundbegriffe im klaren ist. So zu lernen wird immer eine der hauptsächlichen Vorbedingungen philosophischer Bildung sein.

Wenn aber die systematische Schulung mühsam erworben ist: diese Schriften zeigen, daß es der Mühe wert war, und wozu die Schulung uns gut sein kann. Sie bleiben immer um die Grundfragen bemüht. Diesen allein dient die Zurüstung der erworbenen Begriffe. Die Gedankengänge und Probleme zwingen jedem von uns sich auf, sobald wir im Menschenleben eine feste Stellung suchen. Das Grundproblem jeder Weltanschauung bildet den Ausgangspunkt, das Problem von Natur und Freiheit, die Anschauung, die Schiller erworben von der Stellung des sittlich freien Menschen in der ewig gleichen Gesetzmäßigkeit der Natur. Die letzten Gedanken von Menschenwert und Menschenwürde sind auf jeder Seite dieser Schriften in Frage. Bis in die kleinsten Verzweigungen seiner Untersuchung hinein gewinnt er von ihnen aus Licht und Weg. Dies ist der spezifische Charakterzug der Schillerschen Philosophie. Alle Gedanken sind orientiert nach dem Ziel der idealen menschlichen Kultur. Es gibt seinen Forschungen die Wichtigkeit, wenn man das Bild des vollendeten Menschen immer vor Augen hat, und das Leben, wie es ist, versteht als ein Streben und Suchen nach diesem Ideale. Hier setzt dann die weitere Verbindung ein, die ihr eigentümlich

ist, die Verbindung der ethischen mit den ästhetischen Interessen. Sie forscht nach dem künstlerischen Bestandteil der Kultur, wir sagen geradezu: nach der sozialen Funktion des Schönen. Auch das Ästhetische wird verstanden nach dem, was es bedeutet in Bezug auf die ewigen Aufgaben der menschlichen Kultur. Es ist eine notwendige Funktion im Leben des Menschen auf dem Wege zu seiner Vollendung. Um die Erziehungsfragen zur Menschheit handelt es sich, die ihre Wichtigkeit gewißlich nie verlieren. Hinzu kommt, daß Schiller hier aus der Tiefe der eigensten Erfahrung schöpft. Als ein großer Künster, innigst vertraut mit den Seelenzuständen des Schaffenden und mit der Kunst Lebenden, schreibt er, was er erlebt hat, und gibt die Fülle ganz origineller Gedanken, indem er zugleich in den angeeigneten Kantischen Begriffen sich bewegt. Diese Tatsache völliger Originalität bei schulmäßiger systematischer Fortbildung hat etwas Einziges, aber wieder etwas höchst Anregendes. Denn so geschehen die eigenlichen Taten der Philosophie allemal da, wo jemand philosophiert über die Dinge, zu denen er geboren ist, und aus der Erfahrung der eigenen Arbeit heraus seine Gedanken nimmt. Solche philosophischen Schriften bedeuten auch etwas für die Bildung überhaupt, über das Interesse der Fachphilosophen hinaus. Denn die Bildung lebt von den Gedanken jener, die aus eigener Quelle schöpfen und etwas bedeuten als die Persönlichkeiten, die sie sind.

In der starken Betonung des ästhetischen Gesichtspunktes finden wir die Interessenrichtung jener Zeit und jener Männer, die der Welt eine neue Schönheit in ihren Werken schenken wollten. Gleichfalls im Sinne ihrer Arbeit gilt das Schöne als ein Kulturfaktor, denn sie dachten sich ihre Werke zugleich als Ausdruck eines neuen Glaubens, einer neu vergeistigten Kultur. Das Eigentümlichste bleibt doch die Stellung zu den menschlichen Dingen überhaupt. Sie gewinnen, wie wir von Schiller betont haben, ein neues Verständnis des Menschenlebens und seiner Erscheinungen, indem sie es in der Beziehung betrachten auf die letzten Aufgaben der Menschheit, auf jene ideale Kultur, die einmal sein soll. Wir sind nicht

Menschen durch Geburt, wir sollen es werden; Menschheit ist kein Naturbegriff, sondern ein Kulturbegriff. Mensch zu sein erscheint selber als eine Aufgabe, der wir genügen sollen, und alles Menschliche erscheint als begriffen in einer Bewegung auf das ferne unendliche Ziel, mit anderen Worten unter dem Gesichtspunkt einer Entwicklung oder als geschichtliches Werden. Dies ist der Kern jener Lebens- und Weltansicht, die man den deutschen Idealismus nennt. Nirgends erscheint er frischer, lebendiger, überzeugender als in den Arbeiten Schillers: noch in dem Reichtum der ersten Entdeckung, der lebensvollen und lebenschenkenden Motive, noch nicht in der Erstarrung spekulativer Konstruktion. Und dies ist das letzte Wort über die philosophisch-pädagogische Bedeutung dieser Schriften, daß sie uns am besten einführen in die Welt des deutschen Idealismus. Diese Welt bedeutet den Typus einer in sich geschlossenen und reichen Bildung, einer Bildung, die zugleich philosophisch, ästhetisch und historisch ist, und die das natürliche Gegengewicht bildet gegen die mathematisch-naturwissenschaftlich-technische Richtung, die heute überwiegt. Die Bildung der Nation verarmt, wenn eine der beiden fehlt oder wenn eine der anderen ihre Form aufzudrücken sucht. Jede will in ihrem eigenen und originalen Geiste gepflegt werden. Die tiefsten und schönsten Anlagen der deutschen Begabung haben sich in dem Ausbau jener idealistischen Weltansicht entfaltet. Eine Auferstehung und weitere Wirksamkeit erscheint ihr gewiß, sobald nur die Wellen des Tages und der Mode sich ein wenig verlaufen haben. Da mag denn die Stimme Schillers noch einmal die eines Propheten sein. Denn nicht um Vergangenheit handelt es sich hier, sondern um Dinge, die uns heute wieder auf das lebhafteste beschäftigen sollten. Wie Goethe in der Verbindung der ästhetischen mit den ethischen Interessen das Eigentümliche der neuen deutschen Bildung sah, so sollten wir ihr diese Eigenart erhalten. Gewinnen werden wir den Schüler am leichtesten durch das Schillersche Feuer der zugleich künstlerischen und philosophischen Begeisterung, durch diese tiefen Blicke in das reizvolle Gebiet der Ästhetik, bei denen es zugleich in so großen Kulturzusammen-

hängen erscheint. Aber darüber hinaus sollen wir ihn einführen in den großen Ernst der Betrachtung des Menschentums überhaupt, die tiefe Erfassung des ethischen Problems in seiner Unterscheidung von den Problemen der Natur, die Ansätze zum Kulturideal und zur Geschichtsphilosophie.

Um so besser, wenn dann eintritt, was kaum ausbleiben kann, daß der zum Verständnis vorgedrungene Leser sich auch der Grundlagen dieser Lehren zu versichern sucht und so zu Kant geführt wird. Denn auf wie lange noch wird es ein Hauptstück des philosophischen Unterrichts bleiben, daß wir Kant verständlich erhalten als die Grundlage aller philosophischen Fortbildungen neuerer Zeit! Für die meisten hat es ja weit mehr Wert, zu ihm in ein Verhältnis zu treten, bei dem sie sich weiterhelfen können, als an den kleinen Fortschritten der Gegenwartsphilosophie teilzunehmen. Das Entscheidende in philosophischen Dingen liegt immer in der großen, zusammenfassenden, originalen Tat, die der Weltbildung eine neue Orientirung giebt. Gerade diese neue Orientirung der Bildung aber vollzieht sich in den Schillerschen Schriften, und so beweist die Fruchtbarkeit des Gedankens hier wie stets seine Wahrheit. Um so stärker der Antrieb, Kant, den Begründer selbst, in seiner ganzen Bedeutung zu verstehen. Sein Studium führt uns dann in den weltgeschichtlichen Horizont der Philosophie. Wir treffen bei ihm auf alle die großen Probleme, die die Denker beschäftigt haben seit Anbeginn der philosophischen Arbeit im Abendlande. Es ist, als ginge man ihren geschichtlichen Gang zum Ziele noch einmal. Dies macht die Werke Kants zu welthistorischen Dokumenten. Dies zeigt aber auch, wie wichtig es als Nebengewinn ist, über Schiller zu Kant zu führen.

Schließen wir mit der Bedeutung, die diese Studien endlich für die Auffassung Schillers selber haben mögen. Uns scheint gewiß, daß die Zeit für ein neues und tieferes Verständnis der literarischen Leistung und Persönlichkeit Schillers gekommen ist. Diesem wird die Vertiefung in seine Philosophie ganz wesentlich dienen, wenn sie uns überzeugt, daß dieser Idealismus in seinem Kern keine

historisch abgetane Weltansicht, etwa eine Jugendlichkeit ist, sondern eine große und unwiderlegte Wahrheit. Man wird dann die Werke in neuem Geist als den künstlerischen Ausdruck dieser Wahrheit verstehen.

In unserer Einleitung versuchen wir die für das Verständnis der Schriften unentbehrlichen Kenntnisse und Gesichtspunkte zu geben, indem wir uns wesentlich an unsere Auswahl halten. Den Beziehungen zwischen Philosophie und Dichtung gehen wir mit einigen Andeutungen nach.

2.

Über den Grund des Vergnügens an tragischen Gegenständen und über die tragische Kunst.

Am 13. Dezember 1791 berichtet Schiller seinem Freunde Körner in Worten der freudigsten Erregung von dem Geschenk des Herzogs von Augustenburg und des Grafen Schimmelmann, das ihm „die längst gewünschte Unabhängigkeit des Geistes“ gibt. „Ich habe endlich einmal Muße zu lernen und zu sammeln, und für die Ewigkeit zu arbeiten.“[1]) Den 1. Januar 1792 schreibt er an denselben Freund über die Kantische Philosophie: „Mein Entschluß ist unwiderruflich gefaßt, sie nicht eher zu verlassen, bis ich sie ergründet habe, wenn mich dieses auch drei Jahre kosten könnte.“ Der Aufsatz „über den Grund des Vergnügens an tragischen Gegenständen“ war damals schon geschrieben (an Körner, 4. Dezember 1791). Viel „Kantischen Einfluß“ gewahren wir darin. Aber er ist noch nicht verarbeitet, es ist ein Werk des unklaren Übergangs. Genau so steht es mit dem Aufsatz „über die tragische Kunst.“ Erschienen sind die beiden im ersten Band der „Neuen Thalia“, im ersten und zweiten Heft, wohl hervorgegangen aus seiner öffentlichen Vorlesung „über den Teil der Ästhetik, der von der Tragödie handelt“, bei der er aber überhaupt kein ästhetisches Buch zu Rate zog (an Körner 16. Mai 1790). Seltsam, daß man gerade in der Theorie des Tragischen sich diesem großen Tragiker so wenig anvertrauen darf.

---

[1]) Die Briefe Schillers sämtlich in der Ausgabe von Jonas. Kritische Gesamtausgabe, 7 Bände, Deutsche Verlagsanstalt.

Zuerst betont er deutlich genug, daß die Kunst um ihrer selbst willen, nicht etwa zu Zwecken moralischer Besserung da ist. Das Vergnügen, das sie gibt, ist Zweck genug. Aber wenn er in diesem Punkte mit Kant einig ist, so geht er doch nicht auf Kantischen Wegen. Wir erkennen bereits die ganze Interessenrichtung der vorkantischen Popularphilosophie, wenn er seine Wünsche ausspricht nach einer bündigen Theorie des Vergnügens und einer vollständigen Philosophie der Kunst. Wie er aber völlig noch im Zusammenhange denkt mit der durch Kant erledigten Philosophie, das zeigt sich in seinem Satz, daß Vergnügen oder Glückseligkeit überhaupt der Zweck der Natur mit dem Menschen sei, die Kunst also unmittelbar das gebe, worauf alle Anstalten der Natur angelegt sind. Von dem optimistisch getönten Weltbilde geht er aus, mit anderen Worten: er ist Metaphysiker. Nicht aber entwickelt er auf dem Wege der Kritik jedes der Kulturgebiete in seinen eigentümlichen Grundlagen. Hinzu kommt, daß gerade gegen diese Theorie Kant in einer sachlich und historisch bedeutsamen Auseinandersetzung seinen entschiedenen Protest gerichtet hat. Nicht Glück, sondern sittliche Kultur ist das Ziel des Menschen. So der von Kant gegen Herder verfochtene Satz und mit ihm der Geist der neuen Zeit und Philosophie gegen den genialsten Leibnizianer, den bedeutendsten Vertreter der ausgehenden Epoche (Kants Rezensionen der „Ideen", Idee der Geschichte in weltbürgerlicher Absicht, Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte, Kritik der teleologischen Urteilskraft § 83).

Der Kantische Einfluß regt sich ja nun an vielen Stellen, ganz besonders, wenn das Vergnügen an der Kunst ein freies Vergnügen genannt und dieses dahin bestimmt wird, daß es durch eine Vorstellung vermittelt sei. Ebenso kantisch ist der Satz, daß die Vorstellung, da sie in uns Vergnügen weckt, allemal Vorstellung einer Zweckmässigkeit sei. Die Klassen des Vergnügens, die er dann unterscheidet, sind, wenn auch ein wenig tumultuarisch, im wesentlichen von Kant übernommen. Der Einfall, die sämtlichen Möglichkeiten tragischer Wirkung a priori in einer Tafel zu deduzieren und aufzuzählen, zeigt etwas

von jenem bedenklichen Mut a-prioristischen Weltmeisterns, den Kant sehr wider Willen hervorgerufen hat. Besonders kommt es Schiller um der Tragödie willen auf die Theorie der Rührung an. Wieder erinnern wir uns der psychologischen Liebhabereien Mendelssohns, Lessings u. s. f., wenn er dies aus Lust und Unlust gemischte Gefühl beschreibt. Wo eine Zweckwidrigkeit unser Gefühl verletzt, die aber dann in der Vorstellung einer höheren Zweckmäßigkeit sich auflöst, da geht uns in unserem Schmerz eine höhere Lust auf, da werden wir gerührt. In den Beispielen, die er giebt, handelt es sich allemal um die siegreiche Überlegenheit des sittlichen Geistes in den Leiden des sinnlichen Menschen oder in den Ansprüchen niederer Pflichten. Dies wäre denn das Vergnügen an tragischen Gegenständen. Wir bemerken, wie diese Theorie überall nur einzelne Stellen erklärt und nirgends die Tragödie als ein Kunstganzes nimmt. Die Freude an der Tragödie wäre also das Hochgefühl des sich siegreich fühlenden sittlichen Geistes — immer noch eine Art moralischer Selbstgenuß. Es ist die Stellung zur Kunst, wie sie für die im Grunde kunstfremde vorklassische Zeit bezeichnend ist. Und die Erklärung versagt als viel zu eng ganz gewiß vor der reichen Welt der tragischen Werke aller Zeiten.

Noch lehrreicher zeigt die Abhandlung „über die tragische Kunst“ das Durcheinandergehen verschiedener Gedankenreihen. Denn sie besteht geradezu aus einem allgemein-ästhetischen und einem technischen Teil. Der letztere wird auf die Schillersche Vorlesung zurückgehen. Der erstere beschäftigt uns allein. Die Theorie der Tragödie besteht hier im wesentlichen aus der Theorie der Rührung oder des Mitleids (in der Schiller ohne den aristotelischen Zusatz der Furcht die wesentliche Wirkung der Tragödie sieht). Diese bewegt sich nur noch schroffer auf dem Wege der früheren Schrift. Die Lust der Tragödie besteht darin, daß sie uns die Vernunftfreiheit des sittlichen Geistes zu fühlen gibt, der über alle Leiden der Sinnlichkeit Sieger ist. Ihr Gegenstand ist daher die Darstellung des Leidens und des Widerstandes gegen das Leiden, in dem sich die Freiheit zeigt. Eine Inhalts-

bestimmung der Trägödie, die so wenig wie die frühere vor den Werken der großen Tragiker Stich hält.

Die ästhetische Unzulänglichkeit der Theorie wird uns begreiflicher, wenn wir sie als das erkennen, was sie ist, — als eine Nachahmung der Theorie Kants von dem moralischen Gefühl der Achtung, die Kant in der „Kritik der praktischen Vernunft“ vorträgt. (Von den Triebfedern der praktischen Vernunft). Es ist ein Kapitel der Ethik unmittelbar in die Ästhetik übernommen. Charakteristischerweise fehlt denn auch bei der Aufzählung Schillers von den Quellen der Lust die ästhetische, die Lust an den künstlerischen Dingen. Nur die Befriedigung des Glückseligkeitstriebes und die Erfüllung moralischer Gesetze führt er an. Unter den ästhetischen Theorien Kants ist die vom Erhabenen der Schillerschen Mitleidstheorie verwandt. Hierin hat die Abhandlung in der Entwicklung Schillers ihre charakteristische Bedeutung. Sie zeigt ihn aus der eigenen Praxis des Tragikers und aus der eigenen Natur heraus hingezogen zu den Phänomenen des Erhabenen, zunächst und zu tiefst ergriffen von der Kantischen Ethik, und so erscheinen hier zuerst die Begriffe in ihrem scharfen Gegensatz, mit denen er weiter und weiter gearbeitet hat, von der Sinnlichkeit mit ihrem Leiden und der Vernunft mit ihrer Freiheit, von dem Menschen in seinem Doppelwesen einerseits als einer bloßen Naturerscheinung, anderseits als eines reinen Geistes. Die Überlegenheit des Geistes über die Materie, des selbsttätigen sittlichen Willens über die Sinnlichkeit mit ihren Leiden und feigen Bequemlichkeiten sieht er als den auszeichnenden Charakter des Menschen an — offenbar gemäß der eigenen Erfahrung und heroischen Lebensstimmung. Wie ein Bekenntnis klingt der Satz: „Daher der hohe Wert einer Lebensphilosophie, welche durch stete Hinweisung auf allgemeine Gesetze das Gefühl für unsere Individualität entkräftet, im Zusammenhange des großen Ganzen unser kleines Selbst uns verlieren lehrt und uns dadurch in den Stand setzt, mit uns selbst wie mit Fremdlingen umzugehen.“

Zur Einführung in die Schillersche Philosophie sind die beiden Abhandlungen für den Schüler offenbar nicht

geeignet — wegen ihrer Unfertigkeit im Kantianismus und wegen ihrer Unzulänglichkeit als ästhetische Theorie.

3.

Die Begründung des eigenen Standpunktes.

Die Gedankenarbeit, durch welche Schiller den eigenen Standpunkt innerhalb der Kantischen Welt begründete, finden wir niedergelegt und aufgezeichnet in vier großen Briefen an Körner (vom 8. Februar, 18. Februar, 23. Februar, 28. Februar 1793). Schiller kommt zum Verständnis Kants in dem Augenblick, in dem er den Punkt gefunden hat, an dem er ihn selbständig fortbilden kann. Wie die großen schöpferischen Köpfe überhaupt, wie Leibniz, wie Goethe, lernt er im Erfinden. Sein Aneignen ist ein neuer Aufbau.

Übergang zu Kant.

Hier sind wir gezwungen, auf die philosophische Leistung Kants wenigstens in Kürze einzugehen. Die Schwierigkeit einer solchen kurzen Skizze liegt darin, daß man in ihr die Tragweite der Gedanken schwer verdeutlichen kann. Bemühen wir uns wenigstens, die Sache auf Sätze zu bringen, die allerdings weiter gedacht werden müssen, die aber, weiter gedacht, dann auch die philosophische Bildung vermitteln, um die es bei dem Namen Kants sich handelt.

Die Bedeutung Kants ist keine Bedeutung für die bloße Schulphilosophie. In den Fragen, die dem Menschen kommen müssen, sobald er sich selbst in seiner Kulturarbeit begreifen will, hat er überzeugend einen Standpunkt zu begründen gewußt, also in den Grundfragen der Weltanschauung. Hierin zunächst besteht sein Verdienst, daß er diese Fragen einmal ins Enge gebracht und in ihrem notwendigen Zusammenhange gesehen hat. Nur ein anderer Ausdruck dafür ist es, wenn wir ihn als den Begründer des Systems der Philosophie bezeichnen. Und jeder Mensch, der nur mit gleicher Tiefe und theoretischer Begabung in diese Fragen eindringt, hätte auf die Kantischen Gedankengänge kommen müssen.

Diese Fragen ins Enge und in ihren Zusammenhang

zu bringen, gelingt ihm, weil er die allgemeine Methode entdeckt, durch welche eine Lösung der ewigen philosophischen Aufgaben möglich wird. Er nennt sie die transscendentale. Heute nennen wir sie lieber die kritische. In der Entdeckung und Durchführung dieser Methode besteht Kants philosophische Tat.

Kants Fragestellung in der theoretischen Philosophie.

Es ist ein großartiger Anspruch der früheren Philosophie, uns die abschließende Erkenntnis der Welt geben zu wollen, das System der absoluten Wahrheit. Was ist die Natur in ihrem innersten Grunde, im Zusammenhang ihrer Erscheinungen? Aristoteles, Spinoza, Leibniz sagen es uns. Und es scheint, daß die menschliche Forschung nicht still stehen kann, als bis sie sich wenigstens auf dem Wege zu solchen letzten Abschlüssen weiß. Denn hinter allen Einzelerkenntnissen bleibt doch immer noch das Ganze der Natur, das Ganze aber ist unsere eigentliche Aufgabe. Daher der unauslöschliche Reiz der Metaphysik, die uns diese letzten Lösungen verspricht. Wenn nur nicht gerade hier der Gang der Geschichte so wenig Hoffnung gäbe, daß wir uns je auf eins der Systeme werden einen können. Sie lösen sich ab, eine Weile immer wieder mit demselben Zutrauen. Endlich aber kommt der Überdruß, und selbst das Bedürfnis nach den großen Zusammenfassungen scheint zu schwinden.

Giebt es aber in allem scheinbar hoffnungslosen Widerstreit nicht doch einen gemeinsamen Grund aller dieser Gebäude? Wäre es nicht an der Zeit, dieses Grundes sich zu versichern, und sich auf ihm zu einen? Nun, alle diese großen Gesamtbilder der Natur wollen doch Erkenntnis sein, d. h. eine Vorstellung der Dinge von allgemeiner und objektiver Gültigkeit. Entwickeln wir die notwendigen Gründe des Erkennens, so entwickeln wir auch den notwendigen gemeinsamen Grund aller jener Versuche. Dies ist die erste Wendung der Methode, die Kant vollzieht. Das metaphysische Problem der Natur verwandelt sich in das kritische Problem der Erkenntnis. Die Erkenntnis in ihrem Grunde begreifen

heißt auch jene Natursysteme, heißt also auch die Natur selber in ihrem Grunde begreifen, denn jene Systeme sind ja oder sollen sein die richtige Vorstellung von der Natur. In diesem Sinne treiben wir Kritik der Vernunft, d. h. wir versichern uns kritisch der Fundamente des erkennenden Bewußtseins. (Kritik der reinen Vernunft 1781.)

Gibt es eine Möglichkeit der Erkenntnis? Welches sind die Gründe, welches die letzten Gewißheiten der Erkenntnis? So steht die Frage.

Dringend genug tritt sie an uns heran. Denn inzwischen hat Hume in seinem Skeptizismus die Möglichkeit gewißlich objektiver Naturvorstellungen selbst geleugnet. Wir haben nach ihm keine Erkenntnisquelle außer der Erfahrung, die uns Zusammenhänge irgend welcher Art zwischen Tatsachen gezeigt hat. Ob sie auch später in diesem Zusammenhang gefunden werden, können wir nicht wissen. Wir haben also keine objektive Gewißheit, sondern nur bestimmte Gewöhnungen des Gedächtnisses, eine Art subjektives Vertrauen.

Zwischen jenen großen Taten reinen Denkens und dieser Einschränkung auf bloße Erfahrung, zwischen Metaphysik und Skeptizismus geht Kant seinen kritischen Weg. Gibt es vielleicht doch Begriffe von notwendig allgemeiner und objektiver Gültigkeit? Das ist das Problem der Wahrheit.

Kants Theorie des Naturerkennens.

Kant beweist unwidersprechlich, daß es in der Tat Begriffe gibt, die nicht nur soweit gelten, wie die Erfahrung sie bisher bestätigt hat, sondern die von notwendiger und allgemeiner Gültigkeit sind in aller nur immer möglichen Erfahrung, deren Gültigkeit durch Erfahrung weder erst bewiesen zu werden braucht noch durch sie je widerlegt werden kann. Und warum? Weil es ohne sie überhaupt keine Erfahrung gibt, weil sie die Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung selber, weil sie die notwendigen Formen aller Erfahrung sind.

Für diesen Beweisgang legt er nichts zu Grunde, als die allgemeine Voraussetzung, ohne die es weder das

natürliche Denken noch irgend eine Wissenschaft gibt. Diese Voraussetzung zu leugnen kann daher niemandem einfallen, der selber irgend eine Theorie aufstellt, und wäre es nur die, daß er alle Möglichkeit der Wahrheit bestreitet. Die Voraussetzung ist die, daß wir Menschen in unseren Gedanken zu tun haben mit einer uns allen gemeinsamen objektiven Welt. Mit der Beschreibung oder Erklärung dieser objektiven Welt sind sämtliche Wissenschaften beschäftigt.

Also liegt ihnen allen ein Gedanke notwendig zu Grunde, und ohne diesen Gedanken gibt es in alle Ewigkeit keine Erfahrung. Er ist demnach von notwendiger und überempirischer Gültigkeit. Das ist der Gedanke jener Objektivität selbst, die von den Wissenschaften im einzelnen beschrieben wird. Die Begriffe, durch welche in Raum und Zeit die Objektivität der Dinge überhaupt gedacht wird, die sind von notwendig objektiver Gültigkeit, sind unzweifelhafte Erkenntnisse. Denn es giebt nur durch sie Objekte, und alle Erkenntnisse wollen Objektgedanken sein.

Demnach gibt es Begriffe, die, als Gedanken, ohne Bestätigung durch Erfahrung, Erkenntnisse sind. Damit ist Hume widerlegt, damit über das allgemeine Fundament der Wahrheit Einsicht gewommen. Andererseits gelten sie nur als die notwendigen Formen der Erfahrung. Über die Erfahrung hinaus kennen wir keine Wissenschaft. Aber die Möglichkeit der Wahrheit ist bewiesen.

Von der Natur gelten mit absoluter Gültigkeit die Sätze, in denen jene Begriffe von ihr ausgesagt werden. Solche Begriffe, die die notwendigen Fundamente jedes objektiven Gedankens sind, nennt Kant Kategorien. Die Sätze, in denen sie von der Natur ausgesagt werden, heißen synthetische Grundsätze a priori oder Grundsätze des reinen Verstandes. Dies sind die elementaren Grundlinien der kantischen Theorie der Natur, seiner Erkenntnistheorie. Es handelt sich um den in die letzte Tiefe bohrenden Versuch, die Natur zu begreifen in ihren letzten Elementen, d. h. in denjenigen Vorstellungen, die gedacht werden müssen, damit die große Objektivität sei, die wir Natur nennen.

Wir können die Tragweite dieser Gedanken hier nicht vollständig entwickeln. Bemerken wir nur, daß für die Probleme der theoretischen Philosophie hier zum erstenmal ein sicherer Weg gewiesen ist. Bemerken wir, daß dies nur durch die Wendung der Methode möglich war, indem wir nicht von der Wirklichkeit ausgingen, sondern vom Erkennen in seinen notwendigen Grundlagen. Es ist die große idealistische, d. h. von den Ideen, von den Vorstellungen ausgehende Wendung des Denkens, die damit zum Siege kommt. Und als die Tat Kants kann man es bezeichnen, daß er den Idealismus schon in der Erkenntnislehre zum Siege bringt, oder daß er die notwendige Gültigkeit gewisser Grundbegriffe erweist. Dieses idealistischen Geistes schon der theoretischen Philosophie hat sich Schiller völlig bemächtigt.

Der erkennende Geist wird über sein Verhältnis zur Natur entscheidend aufgeklärt. Wenn wir die Natur in unseren Erfahrungen nur abschreiben, dann gibt es gar keine wirkliche Sicherheit des Erkennens. Denn die Vorstellungen gelten nur so lange, wie sie nicht durch neue Erfahrungen berichtigt sind. Aber so steht es ja nicht. Es gibt gewisse Begriffe des Verstandes, die von notwendiger Gültigkeit sind in jeder Erfahrung. Damit kommen wir zum Begriff gewisser Grundgesetze der Natur. Allgemeingültig sind die Sätze, in denen der Verstand jene Begriffe von der Natur ausspricht. Solche allgemeingültigen Urteile nennen wir Gesetze. Es gibt also Gedanken, die schlechterdings allgemeine Gesetze der Natur sind. Im Verstand und seinen Begriffen liegt das notwendige Grundgesetz der Natur. In allem Erkennen der Natur bemühen wir uns um die genaue Durchführung dieser allgemeinen Gesetzlichkeit an dem Stoff der Erfahrung. Demnach ruht unser Erkennen auf dem Grunde letzter Gewißheiten, und nun erscheint es uns begreiflich und sicher.

Wir bringen diesen idealistischen Grundgedanken auf eine scharfe und kühne Formulierung und sagen: Die Natur steht unter dem Verstandesgesetze. Diesen Gedanken hat Schiller für einen der größten erklärt, die je von einem Menschen gesprochen sind. — —

Der Inhalt der Naturlehre, der hier gewonnen wird, kann nur mit einem Worte angedeutet werden. Die Natur erscheint in der Kantischen Deduktion in dem ersten ihrer Grundgedanken als Mathematik, in dem zweiten als Mechanik, oder noch besser: sie erscheint in ihrem Grunde als mathematische Mechanik. Mathematisch-mechanisch wäre dann die allgemeine Grundgesetzlichkeit der Natur, die notwendige Grundform aller ihrer Erfahrungsinhalte, die Form, durch welche Natur überhaupt erst möglich wird. Der wichtigste Punkt in dieser Ableitung ist der Beweis der notwendigen und allgemeinen Gültigkeit des Kausalitätsgesetzes. Der Gedanke der objektiven Folge der Erscheinungen in der Zeit wird nur dadurch möglich, daß wir sie verknüpfen als Ursache und Wirkung, oder daß wir sie denken in der Form durchgängiger Verknüpfung nach Grund und Folge.

Dies zeigt uns die Grenzen, in die unsere Erfahrungserkenntnis gebannt ist. Für jedes Ereignis in der Zeit liegen die zureichenden Bedingungen in dem vorhergehenden Momente. Die Natur ist in der ganzen Reihe der Erscheinungen von Moment zu Moment bedingt. Und jedes Erkennen eines Moments der Natur besteht in nichts anderem als darin, daß man die Tatsachen aufweist, die ihn notwendig zur Folge hatten. Diese Tatsachen sind selbst wieder ein Bedingtes. Die Erfahrungserkenntnis kennt keinen Abschluß, keinen Anfang. An immer wieder Bedingtes bleibt sie gebunden.

Anders freilich, wenn wir uns erheben zum Gedanken des Ganzen der Natur. Dies würde als der Inbegriff aller Tatsachen nicht in einer weiteren Tatsache seine Bedingung haben können. Es wäre dann ein Unbedingtes. Und hätten wir die Totalität der Erkenntnis, so ruhten wir in einem letzten und selbstgenugsamen Gedanken aus. Aber das Ganze der Natur ist nur eine Idee, auf die als die letzte Aufgabe die Linien unseres Erkennens zusammenlaufen, eine Idee, die unseren Methoden die Richtung geben mag auf die Totalität und letzte Einheit der Erkenntnis. So erwüchse der theoretischen Philosophie die doppelte Aufgabe, außer den notwendigen Gesetzen (den konstitutiven) auch zu be-

stimmen die Richtung gebenden Ideen (die regulativen Maximen) der Forschung.

Völlig übernahm Schiller den neugewonnenen Naturbegriff. Er ist hinfort einer der beiden Grundbegriffe aller seiner Entwicklungen. Er kennt das Ganze der Natur als unendliche und unbedingte Größe, jeden ihrer Momente als bedingt, endlich, abhängig und beschränkt. Er kennt die Begriffe und Kategorien oder besser die Grundsätze als notwendige Gesetze, die Ideen als Ziel- und Richtpunkte, denen keine Erfahrung gemäß, denen sie aber sich annähert als ihrer letzten Einheit. Und diese Sprache muß man lernen, um Schiller lesen zu können. Er hat aber auch völlig verstanden die Aufgabe der theoretischen Philosophie. War er früher selbst auf das optimistisch gestimmte Weltbild aus, ein Gebilde mehr der Phantasie als der Forschung, nun versteht er, daß Erkennen in nichts anderem besteht und bestehen kann als darin, daß wir den Stoff der Erfahrung auf Begriffe bringen, genauer: daß wir den Stoff auf die Form bringen von notwendig gültigen Begriffen. Dort ist Erkenntnis, wo die Tatsachen in einen vernünftigen Zusammenhang, besser in den Zusammenhang der Vernunft gebracht sind. Keine treffendere Bestimmung der transscendentalen Methode gibt es, als die gelegentlich Schiller in den Briefen über ästhetische Erziehung aufstellt: der Transscendentalphilosoph, sagt er, „gibt sich keineswegs dafür aus, die Möglichkeit der Dinge zu erklären, sondern begnügt sich, die Kenntnisse festzusetzen, aus welchen die Möglichkeit der Erfahrung begriffen wird.“ (19. Brief.)

Aber der Begriff der Natur wird in dem Schillerschen Denken erst wichtig und fruchtbar durch seinen Gegensatz zum Begriffe der Freiheit. Erst durch die ganz besondere Art, in der Kant die Ethik begründet, wird die Schillersche Philosophie eine Möglichkeit.

Übergang zur Ethik Kants. Idealismus und Naturalismus.

Als Kants welthistorische Tat möchten wir es bezeichnen, daß er den Idealismus durchgesetzt und bewiesen hat gegen die Weltansicht, die den im Grunde einzig

möglichen andern Standpunkt darstellt — denn zwischen diesen beiden teilen sich alle konsequent gedachten Weltanschauungen —, und die man den Naturalismus nennen mag. Der Gegensatz ist schon im Theoretischen wichtig genug. Hier sieht der Naturalismus im Erkennen nichts als die aus der Erfahrungsschulung sich natürlich ergebende Gestaltung unserer Vorstellungen. Der Idealismus aber erweist die — ganz abgesehen von jeder subjektiven Entwicklung — objektiv und notwendig oder logisch gültigen Ideen. In der Lehre vom sittlichen Leben aber kommt der Gegensatz der Ansichten eigentlich zum Austrag. Der Naturalismus sieht auch in den sittlichen Gebilden nur eine irgendwie geartete Gestaltung des natürlichen Geschehens, eine Ordnung der Dinge, die im Prinzip nicht verschieden ist von der der Natur mit ihren mechanischen, chemischen, physiologischen Gesetzen. Der Idealismus aber sieht im Sittlichen die Gesetzlichkeit einer prinzipiell anderen Ordnung, als die der Natur ist, und im sittlichen Geschehen andere Gründe als im natürlichen. Nicht als werde die Natur unterbrochen oder als träten wir aus ihr heraus, aber es ist hier zu rechnen mit einem Motiv mehr, das für die Erkenntnis der Naturwirklichkeit nicht von nöten ist. Der Naturalismus betrachtet die sittlichen Begriffe gleichsam als natürlich entstandene konventionelle Mittel zur Bequemlichkeit der Orientierung oder als Klugheitsregeln zur besten Einrichtung des natürlichen Menschenlebens. Der Idealismus behauptet auch hier notwendig gültige Ideen, in diesem Fall praktische Ideen, d. h. notwendige und allgemeine Normen der Lebensgestaltung.

Nun ist die Entscheidung hier natürlicherweise nicht zu treffen, je nachdem einem die eine oder die andere Ansicht besser gefällt oder sympathischer ist. Sondern die Wahrheit ist auf der Seite, welche der Tatsachen Herr wird. Die Tatsachen des sittlichen Lebens sind das Material der Geschichte. Nur auf dem idealistischen Standpunkt gibt es, sowie ein Verstehen der Naturerkenntnis, so auch ein Begreifen der Geschichte. Denn die Geschichte berichtet uns keineswegs nur von einer Anzahl von Fällen und Erscheinungsweisen gewisser allgemeiner Gesetze, wie die Naturwissenschaft sie zu finden sucht.

Hier erklärt sich der Gegensatz gegen den Naturalismus und jene Eigenheit idealistischer Denkweise, die wir schon einmal gestreift haben. Wir sagen: Menschheit ist kein Naturbegriff, sondern ein Geschichtsbegriff. Menschheitsbewußtsein ist Geschichtsbewußtsein. Oder in einer anderen Wendung, die aber auf dasselbe geht: Menschheitsbewußtsein ist Kulturbewußtsein.

Den natürlichen Erscheinungen gegenüber hat es keinen Sinn und verdirbt es alle Forschung zu sagen: sie sollen das oder das sein. Sie sollen nicht sein, sondern sie sind. Aber in den großen Erscheinungen, die dem Menschengeschlechte Impulse geben auf die Jahrhunderte, erwacht das Bewußtsein einer Kultur, nicht die da ist, sondern die sein soll, einer Kultur, in der der Mensch sich vollendete zu aller Würde und Höhe des Menschentums. In aller menschlichen Gemeinschaft ist es eine solche Idee der Kultur, die die Beziehungen regelt. Es gibt kein Zusammenarbeiten ohne die Gültigkeit regelnder Normen. In diesem Sinn aber ist die Geschichte nichts anderes als das Sichverwirklichen der Menschheit, d. h. jener idealen Kultur. Wie sie in ihren einzelnen Zügen in den großen Genien zu Bewußtsein kommt und ins Leben tritt, zieht sie unwiderstehlich die nachfolgende Masse. Der Entwicklungsgang der Menschheit in all seinen einzelnen Momenten ist der Gegenstand der Geschichte. Von historischer Bedeutung aber ist der einzelne durch seinen Kulturgehalt in dem angegebenen Sinne. In diesem Sinn erscheint als die eigentlich treibende Kraft in der Geschichte nicht der vergangene Moment als der Komplex der Bedingungen wie in der Natur, sondern die zukünftige Kultur. Oder ganz genau: es ist die Zukunftsidee, die in dem bedingenden Moment die treibende Kraft ist. Bei solcher Anschauung gibt es eine Geschichte als Erkenntnis des menschlichen Geschehens in der Einzelheit und Individualität seiner Momente.

Aber erst die Kantische Begründung der Ethik (Kritik der praktischen Vernunft 1788) hat einer solchen Anschauung Bahn gemacht. Und zwar durch das scharfe Abheben der sittlichen Gesetzlichkeit gegen das Geschehen der Natur. Und wieder ist es Schiller, der hier in ihren tiefsten

Sinn eingegangen ist. Man kennt in der populären Auffassung den kategorischen Imperativ und den sogenannten Rigorismus der Kantischen Morallehre, nach dem sittlich nur die Tat ist, die dem abstrakten Pflichtbewußtsein entspringt. Als etwas gedrückt und dumpf wird diese Lehre empfunden. Seltsam, daß gerade Schiller es war, der gegen diesen Rigorismus zuerst die Stimme erhob, und daß dabei niemand tiefer als Schiller das Befreiende der Kantischen Moral empfunden hat. Denn in erster Linie sah er sie doch nicht als die Lehre der Pflicht, sondern als die Botschaft der Freiheit. Er begriff im Sittlichen den auszeichnenden Charakter der Menschheit, den Grund der Würde des Menschentums, das, was ihn in seiner Menschheit emporhebt über die Natur.

Die Kantische Entdeckung aber des Sittlichen in seinem Unterschied gegen die Natur war wieder nur möglich durch Kants Wendung der philosophischen Methode.

Kants Ethik im Grundriß.

Denn wie er für das Naturproblem den Ansatz der Lösung findet, indem er den Gedanken der Naturerkenntnis auf seine Grundlagen zurückführt, so untersucht er nun die Urteilsweise des sittlichen Bewußtseins und führt damit auch die sittliche Welt in ihre eigentliche Quelle zurück. Die Gesamtheit einer sittlichen Kultur ist ein Ausdruck des sittlichen Bewußtseins einer Epoche, ein Ausdruck der Normen, die das Leben der Volksglieder bestimmen sollen. Studiert man die Denkweise des sittlichen Bewußtseins, so studiert man das sittliche Leben in seiner Quelle.

Gibt es eine allgemeine Form aller ethischen Urteilsweise? Wenn so die Frage steht, kann jedes beliebige sittliche Urteil uns als Beispiel und Ausgangspunkt dienen. Ich erkläre eine Handlung für gemein, — so sage ich nichts über ihre Bedingtheit in der Zeit, sondern ich halte sie an die Norm, der eine Handlung gemäß sein soll, um für sittlich gelten zu können. Ich beziehe sie auf das Gesetz eines Soll. Dies Gesetz hat die Handlung, die ich gemein nenne, nicht reguliert und gerichtet. Darum verfällt der handelnde Mensch der Verurteilung.

Im sittlichen Urteil projiziert sich also die Idee des menschlichen Tuns, wie es sein soll, projiziert sich die Idee der Kultur, die sein soll.

Das sittliche Bewußtsein demnach ist ein Bewußtsein von Aufgaben des Menschen. Suchen wir nun die Momente so kurz wie möglich herauszuheben.

Die Handlung, die vor dem Gerichte des sittlichen Urteils besteht, ist die, in der jenes Gesetz des Soll erfüllt wird. Wir müssen noch weiter gehen. Daß die Aufgabe, auf die es in diesem Fall ankam, dem Bewußtsein des Handelnden nicht gegenwärtig war, daß sie in seinem Bewußtsein die Handlung nicht bestimmt hat, das machen wir ihm zum Vorwurf. Darin liegt denn das unzweifelhafte Kriterium des Sittlichen. Diejenige Handlung besteht vor dem sittlichen Gericht, die in dem Bewußtsein der Aufgabe oder des Gesetzes ihr bestimmendes Motiv oder ihren Grund hat.

Wir denken den sittlichen Menschen gar nicht in der bedingenden Verkettung der Natur. Wir denken ihn als einen, der sich selbst bestimmt durch das Bewußtsein der sittlichen Aufgabe. Diese Auffassung liegt im sittlichen Urteil. Der sittliche Mensch wird gedacht, als der sich selber das Gesetz gibt und das selbstgegebene Gesetz im Handeln erfüllt. Der sittliche Mensch ist der autonome Mensch. Selbstbestimmung aber ist Freiheit. In diesem bestimmten Sinne fallen die Begriffe des sittlichen und des freien Menschen ineinander.

Die Idee der freien, sich selber das Gesetz gebenden und das eigene Gesetz lebenden Persönlichkeit liegt als die Richtung gebende Idee im sittlichen Bewußtsein und Urteil. Da die Aufgaben aber als allgemeine gedacht werden und für jeden, so projiziert sich im sittlichen Urteil — genauer gesagt — die Idee des Reiches freier Persönlichkeiten. Ja, diese Idee ist geradezu die Inhaltsbestimmung des Begriffes der Menschheit.

Das ist der letzte Zug, den wir aufzunehmen haben. Was sind es für Ansprüche an den Menschen, die in den sittlichen Aufgaben zum Ausdruck kommen? Es sind die Forderungen, deren Erfüllung wir von ihm als Menschen erwarten, durch deren Erfüllung er sich als würdig er-

weist der Gemeinschaft der Menschheit und sie an seinem Teil vollzieht. So ist die letzte Kulturidee, die in der sittlichen Beurteilung sich projiziert, die Idee der Gemeinschaft der Freien, zu verstehen.

Nun begreifen wir erst den Gehalt tiefer Weisheit in dem meist so leicht behandelten kategorischen Imperativ, denn die sittliche Vernunft denkt nach all diesem in Imperativen, in Aufgaben, die sie über den Menschen stellt, und zwar in unbedingten: „Handle so, daß die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne." Der ganze Umfang sittlicher Ideen, die wir entwickelt haben, liegt in dem schlichten Satz.

Diese Dinge sind als allgemeine Form in jeder sittlichen Beurteilung enthalten, so unentwickelt im übrigen der Inhalt des sittlichen Bewußtseins sein mag. Von hier aus aber ergibt sich eine neue Stellung zur geschichtlichen Welt. In dem Geschichts*verständnis* wird es sich handeln um das Machtgewinnen der Kulturgedanken in dem eben bezeichneten Sinne, um das immer reinere Heraufkommen des Menschheitsbewußtseins, im Geist der Kantischen Terminologie dürfen wir sagen: um das Werden der Freiheit. Und dies nicht in dem Sinne, daß wir nach einer vorangenommenen Idee konstruieren. Sondern wir sprechen von der regulierenden Maxime der Forschung. Wir bringen heraus, was ein Mensch, ein Volk, eine Kultur *bedeutet*, d. h. was für ihre Einreihung in die Geschichte maßgebend ist, indem wir ihre Tat bezeichnen für das Werden der Menschheitskultur oder für die Freiheit. In der Richtung des Kantischen Geistes kam die deutsche Wissenschaft zu ihren großen Leistungen des geschichtlichen Verstehens.

Für den ganzen Prozeß der sittlichen Urteilsbildung kann es kaum ein reineres Schulbeispiel geben als den Fall des Karl Moor. Von seinem Vater vermeintlich zurückgestoßen, findet er, daß man die allgemeinen Menschheitspflichten ihm gegenüber verletzt hat. Mit diesem Augenblick besteht für ihn die sittliche Menschheit nicht mehr. Er tritt heraus, um sie auf seinem abenteuerlichen Wege wiederherzustellen oder erst heraufzuführen. „Menschen haben Menschheit vor mir verborgen, da ich

an Menschheit appellierte, — weg dann von mir Sympathie und menschliche Schonung!" Also beruht das Verhältnis vom Vater und Sohn und umgekehrt für ihn auf dem Bewußtsein gewisser Pflichten, — also ist das Verhältnis für ihn gelöst, sobald das Bewußtsein dieser Pflichten nicht mehr die Beziehungen bestimmt, — also wird, wo diese Pflichten die Beziehungen bestimmen, in dem Verhältnis die Menschheit wirklich, wie sie sein soll, und wo jene Bestimmung nicht stattfindet, versagt die Menschheit. So übt Karl Moor in der Praxis seines sittlichen Urteils alle jene Ideen, die wir als die sittlichen entwickelten, und die er in der Theorie vielleicht leugnen würde. Demnach sind die Dinge, die man gegen diese Kantischen Lehren einzuwenden pflegt, sehr oberflächlich gedacht. Vielmehr nirgends so wie hier möchte das Schillersche Wort am Platze sein (an Goethe 28. Oktober 1794): „Es erschreckt mich gar nicht zu denken, daß das Gesetz der Veränderung, vor welchem kein menschliches und kein göttliches Werk Gnade findet, auch die Form dieser Philosophie, sowie jede andere zerstören wird; aber die Fundamente derselben werden dies Schicksal nicht zu fürchten haben, denn so alt das Menschengeschlecht ist, und so lange es eine Vernunft gibt, hat man sie stillschweigend anerkannt und im ganzen danach gehandelt."

Die Schillersche Gedankenbildung wurzelt ganz in diesen Ideen. Sein heroischer und freiheitsfroher Geist kommt hier durch den Zug innerer Verwandtschaft zur tiefsten Richtigkeit des Verständnisses. Er begreift den Menschheitscharakter des Menschen darin, daß er sein Leben selber bestimmen kann durch die Aufgaben der Vernunft, oder daß das Gesetz, weil es Gesetz ist, Grund seiner Handlungen sein kann. Er erkennt hierin die eigentümliche Freiheit des Menschen und seine Erhebung über die Natur. Er begreift, wie im Sittlichen die Kultur der Menschheit sich über die Naturbedingungen herausarbeitet. Das Menschenleben erscheint als die Behauptung der sittlichen Persönlichkeit oder der Freiheit in den Schranken und Leiden der Natur. Mensch sein heißt die Kultur der Freiheit verwirklichen innerhalb der besonderen Naturbedingungen, unter denen wir stehen.

Nun aber bekommt die Schillersche Philosophie ihren entscheidenden Charakterzug erst durch die innige Verflechtung, in der bei Kant die ästhetischen Probleme behandelt werden mit denen der Natur und besonders mit denen der Freiheit, indem Kant sie zugleich als für sich stehende auf das schärfste gegen jene absetzt.

Grundzüge der Ästhetik Kants.

Die am meisten in die Augen fallende Eigentümlichkeit der Kantischen Philosophie, daß sie nämlich zuerst die Ästhetik als selbständige philosophische Wissenschaft in das System der Philosophie aufgenommen hat, ist wieder allein ein Ergebnis seiner Methode (Kritik der Urteilskraft 1790). Denn wieder untersuchte er nicht die schönen Gebilde der Wirklichkeit, sondern die ästhetische Urteilsweise. Diese ergibt sich als grundsätzlich verschieden von der wissenschaftlichen und von der sittlichen. Darum ist hier ein neues Gebiet philosophischer Arbeit. Im ästhetischen Urteil suchen wir nicht einen Begriff des Objekts, wir wollen es nicht erkennen, das Schöne ist keine Lehre. Wir schätzen es aber auch nicht ein nach seiner Beziehung auf die sittliche Kultur, die sein soll, nicht nach sittlichen Ansprüchen. Das Schöne ist weder Besserungsmittel noch moralische Tat. Es erscheint weder unter den Aufgaben der Wissenschaft noch der Sittlichkeit. Also erwächst uns die Aufgabe, es in seiner Eigenheit zu charakterisieren. So folgt aus der Problemstellung, die die ästhetische Urteilsweise in ihrer offenkundigen Verschiedenheit von den beiden anderen ins Auge faßt, die Anerkennung des Ästhetischen als eines für sich bestehenden, auf eigenen Gesetzen beruhenden Reichs der Kultur. Eine andere Art Verhalten des Geistes zur Wirklichkeit liegt vor, als wir bisher kennen.

Wir sagen: dieser Gegenstand ist schön. Dies ästhetische Urteil gleicht dem theoretischen insofern, als hier von einem Gegenstande der Wirklichkeit die Rede ist. Unsere Absicht ist jedoch nicht, ihn auf einen Begriff zu bringen und so als einen Fall einzureihen in unser Reich allgemeiner Begriffe. Was wir von ihm aussagen,

ist nur die eigentümliche Gefühlserregung, die seine Vorstellung in uns auslöst. Wir fühlen ihn als schön. Aber obschon Gefühlserregung, ist es doch nichts bloß Subjektives. Wir legen ihm den Charakter der Schönheit wie eine Eigenschaft des Gegenstandes bei, die daher jedes vorstellende Bewußtsein an ihm wie wir anerkennen wird. Dies ist das Phänomen der ästhetischen Vorstellung der Dinge.

In aller künstlerischen Auffassung kommt der Gegenstand als einzelner, ja durchaus in seiner Einzelheit in Betracht. Das Kunstwerk ist Individualität. In seiner Individualität sagt es uns etwas: das Kunstwerk spricht. Aber wir hören seine Sprache nicht mit dem Verstande, verstehen sie nicht in begrifflicher Einsicht, sondern wir vernehmen sie im Gefühl. Wir fühlen es, wie in dem Relief, das als Einzelbild vor uns steht, ein Stück der räumlichen Welt überhaupt zur Klarheit gebracht ist. Diese Klarheit des Raumeindrucks ist es, die uns wohltut, und die wir als Schönheit fühlen. Und so bedeutet das einzelne hier einen Gewinn in unserer Verarbeitung der Dinge. Es ist ein Stück im Geiste überwundener Welt. Ebenso bietet uns das ernste Drama ein Lebensbild in seiner ganzen konkreten Besonderheit. Aber indem die Verhältnisse der Menschen vor unseren Augen sich entwickeln zu dem in dieser Lage notwendigen Schicksal, verstehen wir im einzelnen Fall etwas von der Notwendigkeit und ewigen Gesetzlichkeit des Lebens selber. Auch dies Verständnis erschließt sich uns im Gefühl. Wieder ist hier das einzelne von einer allgemeinen Bedeutung. Und alle Eigentümlichkeiten des Künstlerischen liegen in diesem Sachverhalt.

Zunächst werden wir jetzt sagen dürfen, daß hier die Anschauung selber und in sich ein Verstehen ist. Dies ist der Kern in dem Zustand ästhetischer Betrachtung oder ästhetischen Genießens. Wir sind ganz versenkt in das Erfahren des einzelnen Werkes, ganz darauf gerichtet, es in seiner Individualität aufzunehmen und seine Wohltat in uns wirken zu lassen. Es ist ein Zustand, in dem unsere Begierde und unser Wille schweigt. Von der Vorstellung allein hingenommen, sagen wir nur, was

wir bei der Vorstellung in unserem Gefühl erfahren. Dies heißt in Kantischer Sprache, daß wir von Interesse an der Existenz des Gegenstandes frei sind. Wir sind nicht an ihm interessiert. Es ist ein Zustand reiner Betrachtung. Nun aber ist das einzelne, das wir schauen, hier zugleich von einer allgemeinen Bedeutung. In Kantischer Sprache heißt dies: es ist Form. In der Betrachtung der Form erfahren wir die Wohltat des Ästhetischen, d. h. in der Auffassung der Einheit des künstlerischen Gedankens, der hier durch alle Einzelheiten sich erfüllt und ihnen ihre Bedeutung im ganzen gibt. Aber ohne Anstrengung und ohne Absicht vollzieht sich diese Auffassung, ohne Spannung des auf Erkenntnis gerichteten Willens. Denn hier ist eben die Anschauung zugleich und als solche Verstand. Wir werden sagen dürfen, daß Einbildungskraft (als welche die Anschauungen faßt) und Verstand ungesucht in Übereinstimmung treten. Da weder ein Zweck noch ein Zwang vorliegt, werden wir sprechen von einem freien Spiel der Einbildungskraft und des Verstandes. In ihrem freien Spiel erreichen wir, was sonst aller Anstrengung kaum gelingen will, die Klarheit und das Durchschauen der Dinge. Das Schöne, das uns dieses gibt, ist ein Geschenk, eine Wohltat, eine Gunst der Wirklichkeit für uns, eine Zweckmäßigkeit für unser Erkenntnisvermögen.

Die Forderungen an das Kunstwerk liegen auch darin, daß es konkret und lebendig sei wie die Natur, ganz eine für sich bestehende und in sich abgeschlossene Individualität, ein Leben für sich. Ein solches für sich bestehendes und in sich abgeschlossenes Leben wird es als Ausdruck eines in der Gesamtheit der lebendigen Einzelheiten sich erfüllenden und erschöpfenden künstlerischen Gedankens.

Da aber jedes Kunstwerk wieder eine Individualität ist für sich, so liegt darin, daß es nicht nach Regeln gemacht werden kann, sondern es ist ein Werk des Genies, das unmittelbar und aus seinem Gefühl diese neue Natur der Schönheit schafft, aus angeborener Gemütsanlage, einem Geschenk der Natur, welche in ihm der Kunst die Regel gibt.

Stellen wir das ästhetische Verhalten dem wissenschaftlichen und sittlichen gegenüber, so liegt nach diesem

allen der Hauptunterschied in einem Zuge, den Kant darum auch stark betont: es ist kein objektives Prinzip des Geschmacks möglich. Das heißt natürlich nicht, daß man in künstlerischen Dingen nicht hinauskommen könne über das subjektive Belieben. Aber es heißt, daß das künstlerische Urteil immer am Ende ein Gefühlsurteil bleibt, und wer's nicht fühlt, der wird es nicht erjagen, obschon es unter Kennern allerdings eine absolute Entscheidung darüber gibt, ob ein Werk zur großen Kunst gehört oder nicht. Nichts anderes kommt in jenem Kantischen Satz zum Ausdruck, als die Unmittelbarkeit des künstlerischen Schaffens und Genießens, also der wesentliche Zug des künstlerischen Lebens, und damit die Anerkennung des Ästhetischen als eines eigenen Kulturgebiets, mit seinen eigenen Gesetzen des Gefühls.

Übergang zu Schillers Begründung der Ästhetik.

Aber gerade hier gedachte Schiller über Kant hinauszugehen. Den objektiven Begriff der Schönheit, der sich zugleich zum objektiven Prinzip des Geschmacks qualifiziert, glaubte er gefunden zu haben. Die Ausführung des Systems der Ästhetik auf dem objektiven Grunde plante er in einem Gespräch „Kallias oder über die Schönheit“ (an Göschen 11. Jan. 1793, an Ramberg 7. III. 1793).

Um das Verhältnis Schillers zu Kant zu verstehen, ist dies der maßgebende Punkt. Und zwar müssen wir ebenso das eine begreifen, warum Kant das objektive Prinzip leugnete, wie das andere, warum es Schiller so wichtig war es zu finden. Es ist keine gleichgültige Frage, sondern für das Verständnis der ästhetischen Tatsachen von höchster Bedeutung.

Ein bei Kant überraschend feines Verständnis für das Wesen des Künstlerischen offenbart sich genau an dieser Stelle. Auf objektiven Prinzipien beruht die Wissenschaft. Als die Lehre der objektiv gültigen Begriffe entwickelt sie in jedem Gebiet die eine Gedankenreihe, die hier die richtige ist, und die als die richtige in logischen Schlüssen unwidersprechlich dargetan werden kann. Es handelt sich um Urteile des Verstandes. Wenn Galilei mit den Peri-

patetikern streitet über die Vorzüge des kopernikanischen Weltsystems vor dem ptolemäischen, so gibt es eine ganze Reihe allgemeinwissenschaftlicher und mathematischer jedenfalls aber anerkannter Prinzipien des Denkens, die hier den Schlüssen und Beweisen den sicheren Grund geben. Aber auch die Prinzipien des Sittlichen sind grundsätzlich objektive. Dies wird deutlich, wenn wir bedenken, daß die Rechtsordnung vielleicht nicht tatsächlich, aber doch ideell der Ausdruck des sittlichen Bewußtseins einer menschlichen Gemeinschaft ist. Das Recht aber bedeutet den Inbegriff objektiver Normen, nach denen in dieser Gemeinschaft geurteilt wird. Es handelt sich um Urteile der Vernunft. In diesem Sinne gibt es keine objektiven Prinzipien des ästhetischen Urteils. Die ästhetischen Urteile sind weder solche des Verstandes noch solche der Vernunft, sondern, wenn wir wollen, solche einer merkwürdigen Zusammenfassung beider Kräfte oder einer dritten, in der sie beide zusammenwirken. Das künstlerische Urteil ist allemal ein Ausdruck des Gefühlserlebnisses. Es besteht hier keine Möglichkeit der streng objektiven Deduktion wie in den beiden früheren Fällen. Die künstlerische Auffassung des Empfangenden ist intuitives Innewerden, diejenige des wahren Künstlers originale Tat des Genies. Das ist der Sinn des Kantischen Satzes.

Man sollte nun meinen, jeder Künstler und jeder künstlerisch gebildete Mensch müsse ihm für solche Aufstellung dankbar sein. Aber so versteht man ihn nicht. Sondern man meint, bei einem solchen Satze falle alles künstlerische Urteilen in das Gebiet des subjektiven Beliebens, alles Schaffen in das der Willkür. Die Grenzen fallen zwischen Kennertum und Geschwätz, zwischen Künstlertum und Pfuscherei. Es gibt dann keine Wissenschaft in künstlerischen Dingen.

Aber das kann ja Kants Meinung nicht sein. Er ist es ja selber, der die Wissenschaft der Ästhetik begründet hat. Davon abgesehen, liegt in seinen Prinzipien die schlagende Antwort auf den Einwurf. Er lehrt uns, wie das ästhetische Gefühlsurteil ein Ausdruck der künstlerischen Vorstellungsweise ist. Von der künstlerischen

Art der Vorstellung gibt das Gefühl uns Zeugnis. Indem wir die tragische Anschauung des Lebensbildes und ihre Notwendigkeit mit dem Dichter erfahren, werden wir gepackt. Hier also liegt die Möglichkeit der Diskussion und der wissenschaftlichen Erörterung. Der Kenner geht in die Vorstellungsweise des Künstlers ein, lebt sie mit und entwickelt sie in ihren Intentionen und künstlerischen Ausdrucksmitteln. Darum wird ihm das gleiche künstlerische Erlebnis zu teil. Die Vorstellungsweise sucht er uns zu lehren und uns so für das künstlerische Erlebnis gleichfalls empfänglich zu machen. Alles Bemühen um künstlerische Bildung richtet sich auf die Entwicklung der künstlerischen Empfänglichkeit. Und von allen Seiten immer deutlicher wird die Weisheit des Kantischen Satzes. Denn das künstlerische Erlebnis selber besteht dann allemal in einer Bewegung des Gefühls.

In diesem Sinn ist natürlich Schiller völlig einig mit Kant. Er weiß sehr wohl, daß es beim Schönen auf das Gefühl ankommt, und daß die Lust an ihm nicht logisch, durch einen Begriff vermittelt ist (an Körner 18. Febr. 1793). Dennoch will gerade sein Widerspruch genau in diesem Zusammenhange verstanden sein. Er will den ästhetischen Diskussionen ein festes gemeinsames Fundament geben. Darum verlangt er den objektiven Begriff. Die Definition des objektiven Schönheitsbegriffs gibt er in dem Satze: Schönheit ist Freiheit in der Erscheinung.

Wir beurteilen die Natur (logisch, theoretisch) zum Zweck der Erkenntnis, indem wir ihren Begriff suchen: beurteilen sie in ihrer Gestaltung nach Begriffen. Wir beurteilen den Menschen (moralisch, praktisch) im Sinne der Selbstbestimmung durch die Idee: also unter dem Gesichtspunkt der Freiheit. Nun gibt es noch eine dritte, die ästhetische Urteilsweise, in der wir Erscheinungen der Natur betrachten nach der Analogie der Freiheit, freier, ihr eigenes Gesetz lebender und erfüllender Wesen.

Die ästhetischen Erfahrungen scheinen Schiller in hohem Grade recht zu geben. Alle künstlerische Gestaltung besteht wohl darin, daß wir dem einzelnen Gegenstande sein eigentümliches Leben abzulauschen suchen und dieses

zum Ausdruck bringen in seiner Form und Erscheinung. Unter der Form verstehen wir nichts anderes als den sprechenden Ausdruck des inneren eigentümlichen Lebens innerhalb der Mittel der Kunst. Nun hat der Gegenstand ein Dasein für sich selber — er ist nicht mehr ein bloßes Mittel zu einem fremden Zweck — und dieses, das ihm eigene Dasein, spricht sich aus in seiner Erscheinung. Ein Wohnraum dient zunächst dem rein äußeren Zweck, dem Menschen einen Aufenthalt zu geben. Aber wenn in dem Zimmer des geistigen Arbeiters alles von dessen persönlichem Leben spricht, nichts Überflüssiges darin ist, nichts von außen gedankenlos hineingestopft, alles im leichtesten Ineinandergreifen sich gestaltet zu haben scheint für das Leben, das in diesem Raume geführt wird, dann hat der Raum Leben gewonnen, und zwar sein eigenes Leben und er spricht es aus zu unserem Gefühl. Er hat sich Form gegeben aus dem Gesetz des eigenen Daseins. Er lebt das Gesetz des eigenen Daseins, lebt das eigene Gesetz. Seine Erscheinung scheint durch ihn selbst bestimmt. Es ist Freiheit in der Erscheinung. Die Vase ist zunächst nur ein zweckdienliches Möbel. Sie wird schön, wenn sie, nicht durch Schwere oder äußeren Zwang überwältigt, sich selbst ausspricht in ihrer Form, den eigenen Willen, ein Wesen für sich zu sein, innerhalb der Mittel des Materials, aus dem sie besteht, und der Zwecke, denen sie zu dienen hat, sodaß der zunächst äußere Zweck sich gleichsam verwandelt in einen mit innerer Notwendigkeit selbstgewählten und mit innerer Freudigkeit gelebten Beruf. Bei den großen Kunstwerken ist es nicht anders. „Die Nibelungen" Hebbels etwa werden zur großen Tragödie und haben ihre künstlerische Schönheit darin, daß das Leben der Menschen, die hier unter diesen Umständen miteinander in Gemeinschaft treten, mit unausweichlicher Notwendigkeit sich in ihren Taten, Leiden und Schicksalen einen Ausdruck schafft und das in ihm liegende Gesetz zur Erscheinung bringt und erfüllt. Hier verstehen wir denn die Wichtigkeit des Formbegriffs für die künstlerischen Dinge, worauf wir später noch einmal zurückkommen. Unter der Form, wie gesagt, verstehen wir das

zum Ausdruck gekommene eigentümliche Leben der Sache. Darum sind Form geben und künstlerisch arbeiten, Form verstehen und künstlerisch auffassen dasselbe. Darum lautet der Grundsatz der Ästhetik, daß in der Kunst die Form alles ist und die Form allein wirken soll. Denn das Werk ist Form geworden, wenn der künstlerische Gedanke seine volle und sprechende Erscheinung gefunden hat. Und wenn etwas anderes wirkt als die Form, können es nur zufällige Ingredienzien und Beimischungen, Materialbestandteile des Werkes sein. Die Kunst wirkt dann nicht als Kunst. Kunst ist Form. Hier aber verstehen wir die ganze Bedeutung des Schillerschen Satzes. Nichts Geringeres hat er zur Formulierung gebracht als das allgemeine Formgesetz, in dem alles künstlerische Bilden beschlossen ist.

Darum sehen wir in seiner Aufstellung einen großen Fortschritt. Kant hat nur den ästhetischen Gemütszustand des Beurteilenden und des Schaffenden allgemein beschrieben. Schiller aber hat den Übergang gefunden zu den ästhetischen Objekten. Er gibt uns den Grundgedanken, der alle Beurteilung von Kunstwerken und des künstlerischen Lebens überhaupt leitet. Es war eine wirklich bedeutende Leistung und der erste Schritt, der geschehen mußte, um auf dem Kantischen Grunde das System der Ästhetik zu errichten.

Eine andere Frage ist, ob der Satz denn wirklich das leistet, was er leisten sollte. Gibt er das objektive Prinzip des ästhetischen Urteils, dessen Möglichkeit Kant geleugnet hat? Wir sagen: nein! Wir sagen, daß es in dem früher besprochenen Sinn auch Schillers eigene Absicht gar nicht gewesen sein kann. Natürlich meinte er es selbst gar nicht anders, als daß Kunstschaffen geniale Inspiration, Kunstgenießen gefühlsmäßige Intuition ist. Nicht objektive Regeln liegen hier vor. Das Verhältnis ist so leicht zu bezeichnen. Jene Freiheit in der Erscheinung nämlich, die in der Tat das allgemeine Phänomen des Ästhetischen ist, wird durch das Gefühl allemal wahrgenommen. Sie wird gefühlt, nicht gedacht, wird ästhetisch, nicht logisch begriffen. Und so bleibt der Kantische Satz bestehen. Schiller aber gibt genau das, was nach

unserer früheren Feststellung nun doch bei dem Kantischen Satz eine Wissenschaft auch von den künstlerischen Erscheinungen möglich macht. Er gibt eine genauere Bestimmung der künstlerischen Vorstellungsweise. Und da ist es im höchsten Grade belehrend, daß er — recht betrachtet — keineswegs im Gegensatze zu Kant steht, sondern vielmehr dessen eigenste Intentionen erfüllt. Kant spricht von der Übereinstimmung von Einbildungskraft und Verstand im künstlerischen Schauen, — d. h. die Anschauung sagt zugleich etwas und bedeutet etwas —, sie ist als Anschauung zugleich Ausdruck einer tieferen Bedeutung, —, inwiefern, sagt uns der Schillersche Satz. Später sieht Kant das Wesentliche des künstlerischen Werks in der symbolischen Darstellung, spricht von einer Darstellung ästhetischer Ideen und endlich gar vom Schönen als einem Symbol des Sittlichen. Alle diese Ansätze finden in Schillers Ausdruck ihre volle Entwicklung. W a s hier symbolisch dargestellt wird, sagt er uns. Die eigene Gedankenreihe Kants wird durch ihn erst klar. Auch begreifen wir hier erst ganz, inwiefern die künstlerische Beurteilung die beiden früheren vermittelt und vereinigt. Das Schöne wird nun wirklich die Einheit von Natur und Freiheit. Für die Kenner der Kantischen Terminologie bemerken wir, daß für ihn der Gegensatz zum objektiven Prinzip, das ein Gesetz für die Dinge bedeutet, die subjektive Maxime der Betrachtung bildet, die eine Richtung unserer Auffassungsweise ist. Daß also eine besondere Richtung und Betrachtungsart vorliegt, leugnet er nicht. Diese subjektive Maxime der Betrachtung hat Schiller formuliert.

Endlich erkennen wir gerade an diesem vermeintlichen Gegensatzpunkt die verschiedene Richtung der Interessen. Kant liegt daran, gegen das wissenschaftliche und sittliche Urteil das ästhetische in seiner Verschiedenheit abzugrenzen. Schiller, ganz im Gebiet der Künste lebend, will den Gedanken haben, der uns hier zum Verständnis der Erscheinungen bringt.

Unser Ergebnis ist dies: Schillers Satz leistet das nicht, was er leisten soll, und kann es nicht leisten, denn das hieße, die Ästhetik, die er gründen soll, in ihrem

Grunde aufheben. Er ist dennoch der wesentlichste Fortschritt über Kant hinaus, indem er den Übergang zum Verständnis der künstlerischen Erscheinungen bahnt. Durch Kant und Schiller zusammen ist die wissenschaftliche Ästhetik begründet.

Die Fruchtbarkeit des Schillerschen Gedankens bemerkt man alsbald in den weiteren Briefen an Körner, in dem Reichtum der Anwendungen, die er ihm gibt. Zugleich beweist dieser, was wir behaupten, daß es ihm eben um das Verständnis der ästhetischen Erscheinungen zu tun war. Mit Stolz erfüllt es ihn, daß sein Begriff auch das Schöne in uneigentlichem Sinne völlig erklärt. Wir sprechen z. B. von schönen Handlungen. Er bildet für seine Zwecke die Geschichte vom barmherzigen Samariter um, um den Unterschied der bloß gutherzigen, der bloß nützlichen, der großmütigen, der rein moralischen und endlich der schönen Handlung zu erklären. Die schöne ist die, in der die Pflicht mit einer Leichtigkeit erfüllt wird, als wenn bloß der Instinkt gehandelt hätte, eine Handlung also, in der das natürliche Gefühl nur das eigene Gesetz zu vollziehen und darzustellen scheint.

Einen bedeutenden Schritt tut er in die Kunsttheorie hinein. Die ganze Entwicklung gruppiert sich, wie zu erwarten, um die Begriffe Stoff, Künstler und Form. Alle Kunstübung steht unter Regeln, deren Inbegriff wir Technik nennen. Aber nicht die Regeln wollen wir sehen, sondern das frei aus sich selber gewachsene Werk, „Schönheit ist Natur in der Kunstmäßigkeit", in der Technik. Dies ist ein Satz, der für die organischen Schönheiten der Natur ebenso wie für die Kunstwerke gilt. Für diese kommt hinzu, daß in dem Medium des Stoffes und durch das Medium des schaffenden Künstlers die Form zur Darstellung kommen soll. Weder der Stoff darf die Darstellung zwingen noch die Subjektivität des Künstlers sich störend eindrängen. Beides soll aufgehen in der Form, im reinen Ausdruck des darzustellenden Lebens. Wenn der berühmte Schauspieler Eckhof, Lessings Freund, den Hamlet spielt, geht in der künstlichen Person Hamlets die natürliche des Schauspielers völlig unter. Die letztere bildet hier den Stoff, der in der ersteren, der Form, ganz

aufgegangen ist. Wo wir in den Mitteln einer Kunst eine solche reine Darstellung des Gegenstandes finden, da haben wir Stil. Stil bedeutet die reine Objektivität der Darstellung, „die höchste Unabhängigkeit der Darstellung von allen subjektiven und allen objektiv zufälligen Bestimmungen".

Ganz besonders lehrreich gestaltet sich die Anwendung auf die Poesie. Der Dichter will den Gegenstand nicht in seinen allgemeinen Merkmalen beschreiben und unserem Verstande deutlich machen, sondern er will ihn in lebendiger Darstellung, in seiner Individualität vor unsere Anschauung bringen. Aber er bedarf dazu der Sprache mit ihren allgemeinen Begriffen und den allgemeinen grammatischen Regeln für die Verbindung dieser Begriffe. Diese Tendenz der Sprache zum Allgemeinen muß der Dichter überwinden durch seine Kunst. Trotz aller Fesseln der Sprache (des Stoffes) soll das Darzustellende in seiner ganzen Wahrheit, Lebendigkeit und Persönlichkeit vor der Einbildungskraft dastehen, Form gewinnen. „Die Schönheit der poetischen Darstellung ist freie Selbstahndlung der Natur in den Fesseln der Sprache."

Wir nennen den Gegenstand schön, bei dem das eigene Leben sich in der Erscheinung völlig ausspricht, der das in ihm selber liegende Gesetz in seiner Form erfüllt und darstellt. Er ist, wie wir sein möchten, wie zu sein unsere Aufgabe bleibt: eine Persönlichkeit, die das eigene Gesetz lebt und restlos erfüllt. Das Eigentümlichste des Schillerschen Gedankens liegt in dieser Art, das Schöne zum Sittlichen in Beziehung zu setzen, indem er doch jedem seinen eigenen Charakter wahrt. Das Schöne ist die Symbolisierung der Freiheit und ihres Reiches. „Der Geschmack", heißt es, „betrachtet alle Dinge als Selbstzwecke und duldet schlechterdings nicht, daß eins dem andern als Mittel dient oder das Joch trägt. In der ästhetischen Welt ist jedes Naturwesen ein freier Bürger, der mit dem Edelsten gleiche Rechte hat, und nicht einmal um des Ganzen willen darf gezwungen werden, sondern zu allem schlechterdings konsentieren muß." Die Gesellschaft der schönen Formen, des guten Tons ist daher wie eine Erscheinung und Anticipation-

der vollendeten Menschheit. Denn „das erste Gesetz des guten Tones ist's: Schone fremde Freiheit. Das zweite: zeige selbst Freiheit." „Darum ist das Reich des Geschmacks ein Reich der Freiheit — die schöne Sinnenwelt das glücklichste Symbol, wie die moralische sein soll, und jedes schöne Naturwesen außer mir ein glücklicher Bürge (r?), der mir zuruft: sei frei wie ich." Auch die Schönheit des Naiven wird in diesem Zusammenhang bereits erklärt. Und so enthalten diese Briefe alle Keime der späteren Schillerschen Philosophie.

Wir schließen mit dem Satz, in dem uns Schillers Verhältnis zur Kantischen Philosophie einen beinahe erschöpfenden Ausdruck gefunden zu haben scheint (an Körner 18. Februar 1793): „Es ist gewiß von keinem sterblichen Menschen kein größeres Wort noch gesprochen worden, als dieses Kantische, was zugleich der Inhalt seiner ganzen Philosophie ist: Bestimme dich aus dir selbst, sowie das in der theoretischen Philosophie: die Natur steht unter dem Verstandesgesetze. Diese große Idee der Selbstbestimmung strahlt uns aus gewissen Erscheinungen der Natur zurück, und diese nennen wir Schönheit."

4.

Über Anmut und Würde.

Die Abhandlung „über Anmut und Würde" [1]) ist die erste reife Frucht der in der Schule Kants selbständig gewordenen Schillerschen Philosophie. Sie stellt über die Briefe an Körner hinaus einen beträchtlichen Fortschritt dar. Jetzt bekommen die Gedanken die Prägung, den Zusammenhang, die geschlossene Form, die sie dann bewahrt haben, in der Schillers philosophische Eigentümlichkeit zum Ausdruck kommt.

Insbesondere arbeitet sich nun der Zug heraus, der von da ab die philosophischen Schriften Schillers so charakteristisch bestimmt: die Gegenüberstellung des Schönen und des Erhabenen. Bis dahin sind die Untersuchungen Schillers über beide Teile der Ästhetik ziemlich unabhängig nebeneinander hergegangen. Jetzt nimmt er sie

---

[1]) Neue Thalia III, Heft 2. 1793. An Körner 20. Juni 1793.

beide als Ausdrucksweisen eines gemeinsamen höheren Prinzips, das hier noch etwas dunkel bleibt, später aber klar hervortritt. Seine tiefe Entdeckung des ästhetischen Formgesetzes im allgemeinen und der Zug seiner eigenen Natur zum Heroischen kommen zugleich in den Gedankenreihen zu ihrem Recht. In beiden Motiven zusammen erschließt sich erst der ganze Reichtum des künstlerischen Lebens.

Mit der Festigung der Einsicht wächst auch die darstellende Kunst. Mit wahrhaft genialischer Freiheit geht die Abhandlung ihren Weg. Die tief gedachten und begründeten systematischen Begriffe umkleiden sich mit dem ganzen Reichtum konkreter Lebensanschauungen. Wie Beweis und Verdeutlichung gehen miteinander Gedanke und Bild, jedes an seiner Stelle und abgegrenzt in seinem Recht. Und helles Licht fällt auf eine Fülle von Erscheinungen des künstlerischen, sittlichen, historischen und gesellschaftlichen Lebens.

Die Theorien bieten sich als der Zusammenhang einer geschlossenen Weltanschauung dar. In einem hohen Geiste begreifen wir, worin wir den Wert des Menschenlebens zu suchen haben. Und so enthüllt sich gleichsam durch die Tat, was hier bereits in Frage ist, — der Reichtum und die Bedeutung der ästhetischen Kultur.

Wer diese Abhandlung wirklich in sich aufgenommen hat, kennt alle Motive des Schillerschen Philosophierens. Alles Kommende ist in ihr angelegt.

Schillers Stellung zur Ethik Kants.

Innerhalb unserer Schrift findet sich die Auseinandersetzung mit dem sogenannten Rigorismus der Kantischen Morallehre. Man hat von je die Wichtigkeit gefühlt, welche sie besitzt. Ja bei den populären Darstellungen scheint es gelegentlich, als ob die Schillersche Philosophie aus der hier gegebenen Lehre wesentlich bestände. Die populäre Auffassung beweist, wie gewöhnlich, im starken Herausheben dieses Punktes einen richtigen Instinkt. Aber auch, wie gewöhnlich, ist sie in dem Sinne, wie sie es meint, grundverkehrt.

Das Verhältnis ist demjenigen nahezu gleich, das wir

in Beziehung auf das objektive Prinzip der Ästhetik gefunden haben. Die Lehre, die Schiller entwickelt, ist wirklich grundwichtig nicht nur für ihn, sondern für den Aufbau der Wissenschaft überhaupt. Aber was sie nach der populären Meinung sein soll, Überwindung und Aufhebung eines Hauptpunktes der Kantischen Ethik, das ist sie nicht. Nicht einmal einen Gegensatz bildet sie dazu. Sie beleuchtet nur scharf innerhalb der Kantischen Welt den eigenen und selbständigen Weg Schillers. Aber gerade auf dem Grunde Kantischer Gedanken besteht sie zu Recht. In diesem Falle kommt noch hinzu, daß beide Männer, Kant so gut wie Schiller selber, das Verhältnis so gesehen haben, wie wir es hier beschreiben und nun ausführen wollen.

Wir entwickelten nach der Anleitung Kants aus dem sittlichen Urteil, worin das Wesen einer Handlung als einer sittlichen besteht, — darin nämlich, daß sie im Bewußtsein des Gesetzes ihren Grund, ihr Motiv hat. Nur ein anderer Ausdruck dafür ist es, wenn wir sagen: wo gehandelt wird aus dem Bewußtsein der Pflicht heraus, da wird sittlich gehandelt. Dies ist das Charakteristische des Sittlichen, daß es geschieht, einzig und allein, weil es Pflicht ist. In dieser Ansicht besteht der Rigorismus der Kantischen Ethik. Mit unserer Begeisterung, mit unseren Neigungen hat die sittliche Handlung an sich nichts zu tun. Das strenge Gebot der Pflicht allein soll ihr Leitstern sein. Das moralische Gesetz soll unmittelbar den Willen bestimmen. Jedes Mitsprechen eines Gefühls, welcher Art es auch sei, entzieht etwas dem Charakter der Handlung als einer sittlichen. Als freier Wille, nicht bloß ohne Mitwirkung, sondern selbst mit Abbruch aller Neigungen, soll der sittliche Wille sich entscheiden. Und so im Gegensatz zu allen unseren Neigungen, mit Abbruch der Eigenliebe, den Eigendünkel niederschlagend demütigt uns das sittliche Gesetz, indem es zugleich Achtung in uns wirkt, Achtung vor dem Gesetz und Achtung vor dem Willen, der sich im Gesetze bestimmt weiß. Achtung vor dem Gesetz ist die einzige moralische Triebfeder. Die Sittlichkeit liegt allein in der Notwendigkeit der Handlungen aus Pflicht und aus Achtung fürs

Gesetz, nicht aus Liebe und Zuneigung zu dem, was die Handlungen hervorbringen sollen. Als Verbindlichkeit sollen wir sie vorstellen, „nicht aber als eine uns von selbst schon beliebte, oder beliebt werden könnende Verfahrungsart. Gleich als ob wir jemals es dahin bringen könnten, daß ohne Achtung fürs Gesetz, welche mit Furcht oder wenigstens Besorgnis vor Übertretung verbunden ist, wir, wie die über alle Abhängigkeit erhabene Gottheit, von selbst, gleichsam durch eine uns zur Natur gewordene, niemals zu verrückende Übereinstimmung des Willens mit dem reinen Sittengesetze (welches also, da wir niemals versucht werden können, ihm untreu zu werden, wohl endlich gar aufhören könnte, für uns Gebot zu sein), jemals in den Besitz einer Heiligkeit des Willens kommen könnten.“ (Von den Triebfedern der reinen praktischen Vernunft.)

Genau an diesem Punkte regt sich in Schiller der Widerspruch. „In der Kantischen Moralphilosophie ist die Idee der Pflicht mit einer Härte vorgetragen, die alle Grazien davon zurückschreckt.“ Aus den verkehrten Richtungen der Zeitmoral, gegen die Kant sich wandte, sucht er diese Besonderheit zu erklären. „Er ward der Drako seiner Zeit, weil sie ihm eines Solons noch nicht wert und empfänglich schien.“ „Womit aber hatten es die Kinder des Hauses verschuldet, daß er nur für die Knechte sorgte?“ In dem Fall, den Kant für unmöglich erklärt, sieht Schiller das Maximum der menschlichen Charaktervollkommenheit. Der Mensch soll nicht einzelne sittliche Handlungen verrichten, sondern ein sittliches Wesen sein. „Nicht Tugenden, sondern die Tugend ist seine Vorschrift, und Tugend ist nichts anderes als eine Neigung zu der Pflicht. In diesem Sinne soll der Mensch Lust und Pflicht in Verbindung bringen, „er soll seiner Vernunft mit Freuden gehorchen“. „Erst alsdann, wenn sie aus seiner gesamten Menschheit als die vereinigte Wirkung beider Prinzipien hervorquillt, wenn sie ihm zur Natur geworden ist, ist seine sittliche Denkart geborgen, denn so lange der sittliche Geist noch Gewalt anwendet, so muß der Naturtrieb ihm noch Macht entgegenzusetzen haben. Der bloß niedergeworfene

Feind kann wieder aufstehen, aber der versöhnte ist wahrhaft überwunden".

Seien wir nun ganz durchdrungen von der Wichtigkeit des Punktes, um den es sich handelt. Nichts Geringeres als das Prinzip, als der begründende Gedanke der Ethik ist in Frage. Was wir im sittlichen Urteil verlangen, ist, daß das Gesetz allein Grund unserer Handlung sei. Aus dem Bewußtsein des Gesetzes heraus sollen wir uns selbst bestimmen. So haben wir, wo sittlich gehandelt wird, Selbstbestimmung, Autonomie, Freiheit — in diesem ganz genauen Sinne fallen Sittlichkeit und Freiheit ineinander. In dieser Fähigkeit aber, unser Leben selbst zu gestalten als Realisierung idealer Aufgaben, liegt auch der auszeichnende, der den Menschen von der Tierheit unterscheidende Charakter der Menschheit. Dieser Charakter ist sein Menschentum. Nichts anderes als dieser fundamentale Gedanke kommt in jenen Formulierungen Kants zum Ausdruck, die zunächst so sonderbar schroff aussehen.

Gegen diesen Gedanken aber kann Schiller unmöglich seine Stimme erheben. Wenn irgend einer gilt dieser ihm für bewiesen, für unzweifelhaft gewiß. Wenn irgend einer hat dieser von dem Innersten seiner Seele Besitz genommen. Ja geradezu, er ist der Grundgedanke seiner gesamten Weltanschauung und Ideenbildung geworden. Diese, genau diese Idee der Freiheit ist in ihm der Glaube an das Menschentum selber. Alles Menschliche wird ihm erst verständlich in ihrem Licht. Der Mensch kann sich selbst bestimmen durch die Vernunft — dies ist seine menschliche Würde.

Nun lesen wir genauer: und wirklich, er spricht in dieser Hinsicht seine völlige Einigkeit mit Kant entschieden aus. Die Äußerungen sind zahlreich, aber eine soll uns für alle dienen: „Über die Sache selbst kann, nach den von ihm geführten Beweisen, unter denkenden Köpfen, die überzeugt sein wollen, kein Streit mehr sein" — ja so stark wie nur denkbar läßt er durchblicken, daß er hierin den Charakter des Menschentums begriffen hat, „und ich wüßte kaum, wie man nicht lieber sein ganzes Menschsein aufgeben, als über diese Angelegen-

heit ein anderes Resultat von der Vernunft erhalten wollte."

Aber wogegen richtet sich denn der Einspruch? Auch darüber ist Schiller so deutlich wie nur möglich: „So rein er bei der Untersuchung der Wahrheit zu Werke ging, und so sehr sich hier alles aus bloß objektiven Gründen erklärt, so scheint ihn doch in Darstellung der gefundenen Wahrheit eine mehr subjektive Maxime geleitet zu haben". Nun wird das Verhältnis immer belehrender, indem, wie das weitere zeigt, er sich nur auflehnt, um den eigenen Kantischen Grundgedanken besser zur Geltung zu bringen. Also gerade die Auflehnung bezeugt die Einigkeit. Er fürchtet, daß bei dem Kantischen Vortrag das Moralgesetz wie ein von außen fremd an uns herantretendes Gesetz erscheine. „War es wohl bei dieser imperativen Form zu vermeiden, daß eine Vorschrift, die sich der Mensch als Vernunftwesen selbst gibt, die deswegen allein für ihn bindend, und dadurch allein mit seinem Freiheitsgefühle verträglich ist, nicht den Schein eines fremden und positiven Gesetzes annahm!" Den Gedanken der Autonomie, den Kerngedanken der Kantischen Ethik, fürchtet er durch die Darstellung Kants verdunkelt. Er widerspricht ihm, Kant, nur, um seinen (Kants) eigenen Gedanken besser zur Geltung zu bringen.

Also: der Gedanke Kants ist richtig. Aber gegen die Darstellung kann man Einspruch erheben. Sie ist nicht glücklich für den Gedanken, ist subjektiv einseitig und hat das Zeugnis der natürlichen Empfindung gegen sich. So ist die klare Stellung Schillers zur Sache. In der Begründung der Ethik herrscht völlige Einigkeit zwischen Schiller und Kant.

Eine überwältigende Fülle von Zeugnissen beweist es, daß dies das wirkliche Verhältnis Schillers zur Kantischen Ethik ist. So oft er in den folgenden Schriften auf das Prinzip der Sittlichkeit zu sprechen kommt, — jedesmal erkennt er rückhaltlos die Richtigkeit des Kantischen Gedankens an und setzt ihn als bewiesen voraus. Da ist dann die Rede von „der moralischen Schätzung, die nur ihr Gesetz ohne Bedingung will". Es

heißt, daß „die reine moralische Form, das Gesetz, unmittelbar zu dem Willen reden" muß, daß „die Anforderungen der Vernunft — streng auf die Form seiner Tätigkeit gerichtet" sind, daß es ihn „schändet, dasjenige aus sinnlichem Antriebe zu tun, wozu er sich aus reinen Motiven der Pflicht bestimmt haben sollte", und so an allen Stellen, die aufzuzählen hier der Ort nicht ist. Dazu unter anderem das Selbstzeugnis Schillers, das später als unsere Abhandlung geschrieben wurde: „Ich bekenne . . ., daß ich im Hauptpunkt der Sittenlehre vollkommen kantisch denke. Ich glaube . . ., daß nur diejenigen unserer Handlungen sittlich heißen, zu denen uns bloß die Achtung für das Gesetz der Vernunft und nicht Antriebe bestimmten, wie verfeinert diese auch seien, und welch imposante Namen sie auch führen" (an den Herzog von Augustenburg, 3. Dezember 1793).

Um den historischen Reiz zu vollenden, hat nun auch Kant genau in dem vorliegenden Sinne das Verhältnis bestimmt in einer Anmerkung der zweiten Auflage der „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft" (1793, 2. Aufl. 1794), die viel mehr sagt, als man gewöhnlich darin gelesen hat. „Herr Professor Schiller mißbilligt in seiner mit Meisterhand verfaßten Abhandlung — über Anmut und Würde in der Moral diese Vorstellungsart der Verbindlichkeit, als ob sie eine karthäuserartige Gemütsstimmung bei sich führe; allein ich kann, da wir in den wichtigsten Prinzipien einig sind, auch in diesem keine Uneinigkeit statuieren; wenn wir uns nur untereinander verständlich machen können. — Ich gestehe gern: daß ich dem Pflichtbegriffe, gerade um seiner Würde willen, keine Anmut beigesellen kann. Denn er enthält unbedingte Nötigung, womit Anmut in geradem Widerspruch steht. Die Majestät des Gesetzes (gleich dem auf Sinai) flößt Ehrfurcht ein (nicht Scheu, welche zurückstößt, auch nicht Reiz, der zur Vertraulichkeit einladet), welche Achtung des Untergebenen gegen seinen Gebieter, in diesem Fall aber, da dieser in uns selbst liegt, ein Gefühl des Erhabenen unserer eigenen Bestimmung erweckt, was uns mehr hinreißt, als alles Schöne. — Aber die Tugend, d. i. die fest gegründete Gesinnung, seine

Pflicht genau zu erfüllen, ist in ihren Folgen auch wohltätig, mehr wie alles, was Natur oder Kunst in der Welt leisten mag; und das herrliche Bild der Menschheit in dieser ihrer Gestalt aufgestellt, verstattet gar wohl die Begleitung der Grazien, die aber, wenn noch von Pflicht allein die Rede ist, sich in ehrerbietiger Entfernung halten. Wird aber auf die anmutigen Folgen gesehen, welche die Tugend, wenn sie überall Eingang fände, in der Welt verbreiten würde, so zieht alsdann die moralisch-gerichtete Vernunft die Sinnlichkeit (durch die Einbildungskraft) mit ins Spiel. Nur nach bezwungenen Ungeheuern wird Herkules Musaget, vor welcher Arbeit jene guten Schwestern zurückbeben. Diese Begleiterinnen der Venus Urania sind Buhlschwestern im Gefolge der Venus Dione, sobald sie sich ins Geschäft der Pflichtbestimmung einmischen und die Triebfedern dazu hergeben wollen. — Frägt man nun, welcherlei ist die ästhetische Beschaffenheit, gleichsam das Temperament der Tugend, mutig, mithin fröhlich, oder ängstlich gebeugt und niedergeschlagen? so ist kaum eine Antwort nötig. Die letztere sklavische Gemütsstimmung kann nie ohne einen verborgenen Haß des Gesetzes stattfinden, und das fröhliche Herz in Befolgung seiner Pflicht (nicht die Behaglichkeit in Anerkennung desselben) ist ein Zeichen der Echtheit tugendhafter Gesinnung, selbst in der Frömmigkeit, die nicht in der Selbstpeinigung des reuigen Sünders (welche sehr zweideutig ist und gemeiniglich nur innerer Vorwurf ist, wider die Klugheitsregel verstoßen zu haben), sondern im festen Vorsatz, es künftig besser zu machen, besteht, der, durch den guten Fortgang angefeuert, eine fröhliche Gemütsstimmung bewirken muß, ohne welche man nie gewiß ist, das Gute auch lieb gewonnen, d.i. es in seine Maxime aufgenommen zu haben."

Man kann nicht klarer sein: Einigkeit in den Prinzipien, leichte Verständigung in den Einzelheiten. Mit dem Pflichtbegriff hat Anmut nichts zu tun, nicht das Schöne, sondern allein das Erhabene. Denkt man sich aber — und das tut Schiller — die sittliche Menschheit vollendet, dann mögen, und so will es Schiller, die Grazien um sie spielen. Das Temperament der wahren Tugend — hier

nahm er seinen Anstoß, und sein Gedanke wird gerne anerkannt — ist fröhlich, nicht gedrückt. Also: Einigkeit auf der ganzen Linie.

Und nun Schillers letztes Wort (an Kant 13. Juni 1794): „Ich kann diese Gelegenheit nicht vorbeigehen lassen, ohne Ihnen, verehrungswürdiger Mann, für die Aufmerksamkeit zu danken, deren Sie meine kleine Abhandlung gewürdigt, und für die Nachsicht, mit der Sie mich über meine Zweifel zurechtgewiesen haben. Bloß die Lebhaftigkeit meines Verlangens, die Resultate der von Ihnen gegründeten Sittenlehre einem Teile des Publikums annehmlich zu machen, der bis jetzt noch davor zu fliehen scheint, und der eifrige Wunsch, einen nicht unwürdigen Teil der Menschheit mit der Strenge Ihres Systems auszusöhnen, konnte mir auf einen Augenblick das Ansehen Ihres Gegners geben, wozu ich in der Tat sehr wenig Geschicklichkeit und noch weniger Neigung habe." Da wir in dem Zusammenhang sind, setzen wir die abschließenden Worte Schillers über sein Verhältnis zu Kant hinzu: „Nehmen Sie, vortrefflicher Lehrer, schließlich noch die Versicherung meines lebhaften Dankes für das wohltätige Licht an, was Sie meinem Geist angezündet haben; eines Dankes, der wie das Geschenk, auf das er sich gründet, ohne Grenzen und unvergänglich ist."

Jene früheren Sätze geben in der Tat die letzte Nuance. Schiller will dem Gedanken die schulmäßige Härte des Ausdrucks nehmen, welche die Menschen von feiner Empfindung, die nicht Fachphilosophen sind, zurückstößt. Es handelt sich um eine Vermittlung des Kantischen Gedankens mit der feinen Bildung der Welt, wobei er doch in seiner ganzen Tiefe und seinem eigensten Sinn bewahrt bleibt.

Wer hiernach noch von einem Gegensatz zwischen Schiller und Kant in Bezug auf die Prinzipien der Ethik spricht, tut es auf seine eigene Gefahr.

Möchte man doch auch endlich einsehen, daß es bei solchen Untersuchungen sich nicht um Meinungsverschiedenheiten handelt, bei denen man sich je nach Gefallen und Belieben auf die eine oder die andere Seite schlagen kann: sondern darum handelt es sich, wer die Tatsachen richtig verstanden hat, in diesem Fall die

Tatsache des sittlichen Bewußtseins. Dabei kann dann von zwei widerstreitenden Lehren nur eine richtig sein.

Aber mit dem allen ist das letzte Wort in der wichtigen Sache doch noch nicht gesprochen. Denn es bleibt dabei, daß ein Kernpunkt der Schillerschen Anschauung an dieser Stelle zum Ausdruck kommt. Die weitere Entwicklung seiner Philosophie zeigt, wie sie eigentlich ganz in diesen Erörterungen wurzelt. Wir müssen der Sache ihre volle Bedeutung abzugewinnen suchen. Bekennen wir demnach: nicht eine Verschiedenheit in Bezug auf das Prinzip der Sittlichkeit liegt vor, wohl aber eine andere Färbung. Es ist ein Motiv in Schiller, das allen seinen Gedanken den Ton gibt, bis es in der Tat wie eine Differenz gegen die Kantischen Entwicklungen aussieht. Sagen wir kurz, daß seine Darstellung — anders als die Kantische — ganz beherrscht erscheint von dem Gedanken des Ideals vollendeter sittlicher Kultur. Von diesem Ideal aber ist ihm die Freudigkeit unabtrennlich. Offenbar aus dem Besten seiner Seele nimmt er diesen Gedanken, der darum für ihn auch eine wirkliche Lebensfrage ist. Der Mensch von wahrer sittlicher Kultur kann nicht niedergeschlagen und gedemütigt sein, sondern wie wir uns etwa Jesus selber denken, mit niemals aussetzender Freudigkeit lebend das höhere Leben der Menschheit, die da kommen soll, und die erst die wahre Menschheit sein wird. Wie werden wir das zu verstehen haben? Wie erklären wir den unwiderstehlichen Zug, der uns drängt, uns hier auf die Seite Schillers zu stellen?

Hiermit treten wir erst in das Innerste der Schillerschen Tat, der wirklichen Entdeckung, durch welche er sich in der Philosophie ein dauerndes Andenken gestiftet hat. Wir sind dem Gedanken, den er hier gegen Kant verficht, schon einmal begegnet, in den Briefen an Körner, dort, wo er seine Schönheitsdefinition zuerst im uneigentlichen Sinn anwandte und erprobte an dem Begriff der sittlich schönen Handlung. Hier haben wir denn das lösende Wort. Nicht um die ethische, sondern um die ästhetische Auffassungsweise dem Leben gegenüber handelt es sich. Darin liegt der Durchbruch des neuen Gedankens und die Erweiterung des Gesichtskreises über Kant hinaus.

Die Ethik ist die Lehre vom sittlichen Bewußtsein. Sie erkennt ihm eigen das Denken in Imperativen, in den Aufgaben, die wir als notwendige Maximen der Selbstbestimmung des Menschen anzusehen haben. Mit der Entwicklung der Aufgaben, in deren Wirklichwerden die Menschheit eine Tatsache wird, vollendet sie ihr Werk. Wo wir die Handlung halten an die Form der ewigen Aufgabe, da wird sittlich geurteilt. Dagegen ist es keine ethische Urteilsweise mehr, wenn wir die Tatsachen des menschlichen Lebens einfach auffassen in unserer Betrachtung. Es ist, wie wir wissen, die Eigenheit der ästhetischen Auffassung, das einzelne zu schauen und schauend zu fühlen in seiner allgemeinen Bedeutung, das einzelne zu sehen als die Darstellung eines Allgemeinen. Wo wir also auf die Darstellungsweise des sittlichen Gesetzes in der einzelnen Tat oder im individuellen Leben gerichtet sind, da fassen wir Tat und Leben ästhetisch auf. Ja, nach Schillers Begriff könnte man hier in gewissem Sinne den primären Fall ästhetischer Auffassung finden. Denn die allgemeine Formel des Vernunftgesetzes ist, daß wir frei sein sollen. Schönheit aber ist ja nach Schiller Freiheit in der Erscheinung.

Da liegt der entscheidende Punkt. Die Grundlegung der Ethik durch Kant ist richtig. Aber seine Interpretation der ästhetischen Erscheinungsweise des Sittlichen ist zu eng. Daß es sich um ästhetische Dinge handelt, verrät sich bei ihm selbst. Er braucht den Begriff des Erhabenen, er redet von der Gefühlswirkung der Vorstellung und bestimmt sie als das Gefühl der Achtung. Man hat also das Recht, diese Entwicklung als eine ästhetische zu nehmen. Man hat das Recht, ihr zu widersprechen, wenn sie dem Reichtum der Tatsachen nicht gerecht wird, wenn sie sie in ihrer Eigentümlichkeit vielleicht überhaupt nicht zur Geltung bringt.

Und so steht es wirklich. Sie kennt nicht das Glück, das dem hochstehenden Menschen bereitet ist, sich an der Erscheinung des Sittlichen rein zu freuen. Sie paßt nicht zu den Erfahrungen jener, denen die große Angelegenheit der Menschheit ein Gegenstand der Begeisterung ist, die daher ihr reines Hervortreten in der Erscheinung

mit Liebe begrüßen. Sie paßt nicht zu dem Selbstbewußtsein wahrer und veredelter Bildung. Darum ist diese bei Schiller eintretende Verschiebung in der Nuance doch eine Sache von großer Wichtigkeit. Ebenso haben wir hier den Grund, warum wir uns unwiderstehlich gezogen fühlen, in diesem Punkt auf Schillers Seite zu treten.

Daß aber Schiller selbst hierin den Kern der Sache gesehen, zeigen seine Äußerungen unwidersprechlich. Er spricht von dem „schönen Vortrag" einer Gesinnung oder Handlung, der allerdings für ihre Sittlichkeit kein gültiges Zeugnis ablege. Er weist mit dem Rigoristen der Moral die Ansprüche der Sinnlichkeit im Felde der reinen Vernunft und bei der moralischen Gesetzgebung völlig zurück und sucht sie nur zu behaupten im Felde der Erscheinung. Hier herrscht also von Schillers Seite völlige Klarheit über seine Intentionen. Es handelt sich um die Freiheit in der Erscheinung des menschlichen Lebens, um etwas Ästhetisches.

Aber mit dem Terminus wollen wir uns nicht begnügen, sondern nun die ganze Wichtigkeit der wirklichen Entdeckung, die hier vorliegt, deutlich machen. Nichts Geringeres wird entdeckt als dies: daß in unserer gewöhnlichen Auffassung der menschlichen Lebenserscheinungen ein notwendiger ästhetischer Bestandteil steckt. Die Ästhetik hat es nicht nur zu tun mit den Fragen der Künste, sodaß, wer zu diesen Dingen kein Verhältnis besitzt, sie ignorieren könnte. Sondern in unser aller Auffassung des Lebens steckt ein Element ästhetischen Denkens drin. Der Mensch im allgemeinen in seiner Stellung zum Leben ist nicht begriffen, solange über dieses Element nicht eine vollkommene Klarheit gewonnen ist.

In der Auffassung der konkreten einzelnen Tatsachen des Lebens hat es seine Bedeutung. Im wahrsten Sinne des Wortes in der Lebensanschauung wird es fruchtbar. Es ist das eigentlich bildende Moment in aller Lebensanschauung.

So erscheint das ästhetische Denken, die künstlerische Intelligenz, in einer bis dahin nie geahnten Bedeutung, als die bildende Kraft der Lebensanschauung. Es ist er-

wiesen, daß sie neben der moralischen Auffassung als etwas Anderes und Eigenes zu Recht besteht. Sie stört sie nicht und setzt sich nicht an ihre Stelle. Sie hat ihr eigenes Gebiet. Zwei große Aufgaben aber entspringen an dieser Stelle: den Gehalt an Gedanken zu heben, der bei der ästhetischen Ansicht des Menschenlebens hervortreten mag, dann aber und vor allem die Eigenart und die Bedeutung der ästhetischen Denkweise zu charakterisieren, ihre Funktion im Leben des sich kultivierenden Menschen, mit anderen Worten: die Bedeutung der ästhetischen Kultur.

Dies aber sind wirklich die beiden Aufgaben der Schillerschen Philosophie.

Bemerken wir von vornherein das Einzigartige in der Grundstellung zu den Dingen. Jede Verwechslung des Moralischen und Ästhetischen, jede Unterschiebung von der einen oder anderen Seite ist hier ausgeschlossen. Das Moralische wird in seiner vollen Schärfe bewahrt, aber auch das Ästhetische in seiner Selbständigkeit und in seiner bisher kaum je gesehenen Notwendigkeit behauptet. Als das Wesentliche des Standpunktes tritt zwischen beiden Momenten die denkbar innigste Beziehung ein. Wir fassen im Ästhetischen die Freiheit in der Erscheinung auf, d. h. wir würden nicht ästhetische Wesen sein, wenn wir nicht der Anlage nach moralische Wesen wären. Das Ästhetische erscheint als ein notwendiges Glied im Bewußtsein der sich der idealen Kultur entgegen entwickelnden Menschheit, dabei aber völlig selbständig in seinem eigenen Wesen und seinen eigenen Gesetzen. Die hohe Reinheit des sittlichen Standpunktes bei der vollsten Anerkennung des künstlerischen Lebens in seiner Selbständigkeit ist das Eigenartige, ja Einzigartige der Schillerschen Denkweise, und zwar eines nicht trotz und bei dem andern, sondern eines als Voraussetzung des andern, nur bei der Sicherheit im Prinzip der Ethik und durch diese das tiefste Verständnis der ästhetischen Phänomene, das bis da in der Welt war. Dies ist der Idealismus in der Ästhetik, der Schillers eigentümliche Tat ist. Und die Fruchtbarkeit des Idealismus als ästhetischen Standpunkts erweist sich in seiner Philosophie.

Die ästhetische Weltanschauung Schillers.

Skizzieren wir nun das Anschauungsbild von der Erscheinungswelt des Menschen, wie es auf dieser Grundlage für Schiller sich ergibt.

Wir bemerken förmlich die Loslösung derjenigen Gedanken, in denen die neue Lebensanschauung sich regt, aus dem Banne der, wie wir sagen möchten, bloß ästhetischen Theorie. Schiller beginnt mit der Begriffsbestimmung der architektonischen Schönheit des Menschen, d. h. der Schönheit des menschlichen Baues, der menschlichen Gestalt. Die Erörterung ist schwierig und gezwungen. Die Schönheit liegt in der Art, wie die Zwecke, für die der Organismus gebildet ist, sich vortragen. Sie liegt — genauer — darin, daß wir in dem Vortrag der Zwecke den Ausdruck einer Vernunftidee finden. Wir ergänzen die Schillersche Erörterung: er meint natürlich, daß die Zwecke sich wie mit innerer Freiheit selbst auszudrücken scheinen, meint auch hier die „Freiheit in der Erscheinung“.

Es ist kein Zufall, daß wir seiner Darlegung eine höhere Sicherheit anspüren, sobald er zur Schönheit der Bewegung übergeht. Denn wenn allemal im Schönen die Freiheit zur Erscheinung kommt oder sich zur Erscheinung bringt, so liegt darin ja, daß es sich in allem Schönen um einen Vorgang oder Prozeß handelt, um den Prozeß der sich zum Ausdruck bringenden Idee, also um eine sich abspielende Bewegung; und Schiller ist in seinem Element, wenn er ins Gebiet der Bewegungsschönheiten hinübertritt.

Die Anmut gehört zu den Schönheiten der Bewegung. Wir wollen nicht versäumen, hervorzuheben, daß die von Schiller gegebene Darlegung des Begriffs ein Muster logischer Entwicklung darstellt. Wir unterscheiden die Schönheit der festen Gestalt und die der Bewegung, unter den Bewegungen die notwendigen und die zufälligen, unter letzteren die unwillkürlichen und willkürlichen und münden bei den unwillkürlichen, welche die willkürlichen Bewegungen begleiten. Unter diesen unterscheiden wir aber wieder die — wenn wir so sagen dürfen — stummen und die sprechenden, unter den sprechenden finden wir die anmutigen in denen, welche Ausdruck des

Empfindungszustandes einer schönen Seele sind. In einer Reihe fortgesetzter Dichotomien bilden wir unsere Definition.

Für die Prägung der Schillerschen Gedanken gewinnen wir hier, wie gesagt, den charakteristischen Zug in dem Parallelismus des Schönen und Erhabenen. Es ist sehr merkwürdig, wie diese Unterscheidung, die bei Kant in der Ästhetik rein traditionell und gleichsam äußerlich ist, bei der besonderen Artung der Schillerschen Natur sich wirklich zu einem konstituierenden Merkmal auswächst. Schon hier treten einander gegenüber die schöne Seele und der erhabene Charakter.

In der schönen Seele lieben wir den Menschen, dessen Natur völlig eins geworden ist mit der Forderung des sittlichen Gesetzes. In seinem Gefühle lebt kein Wunsch, der ihn nach einer anderen Seite zieht. Seine einzige Neigung ist recht zu tun. In ruhiger Freudigkeit lebt er den Willen des Gesetzes, als könne es nichts anderes geben, als verstände es sich von selbst, als handle es sich nicht um das harte Gebot der Pflicht, sondern um eine freiwillige Darstellung der eigenen Natur und ihrer Wünsche. So stimmen miteinander Neigung und Pflicht, Sinnlichkeit und Vernunft, Natur und Idee. Es ist die Einheit des Menschen mit sich selbst, ist das Siegel der vollendeten Menschheit.

Gibt es solche Seelen? Seelen, denen wir die einzelnen Taten nicht als Verdienst rechnen, denn sie sind ja nur Erfüllungen ihrer Wünsche. „Die schöne Seele hat kein anderes Verdienst, als daß sie ist.“ Jedenfalls ist sie das Ziel unserer Sehnsucht. Und wir fühlen etwas von dieser Seelenschönheit in der unwillkürlichen Leichtigkeit der Anmut, wenn eine Bewegung, die Regel, Zweck oder Notwendigkeit vorschreiben, erfolgt wie die freie Selbstdarstellung einer mit sich einigen Natur.

So erklärt sich uns zunächst die Anmut als Spiegelung vollendeten Menschentums in der Erscheinung. Es ist unser erster Schritt in der Ästhetik des Lebens. Wenn alles Schönheitsgefühl ohne Frage auf einer Vermenschlichung der Erscheinungen beruht, so faßt Schiller in dieser tiefen und sinnigen Weise die Vermenschlichung.

Die erhabene Gesinnung dagegen erweist sich in Fällen, in denen die Übereinstimmung von Natur und Vernunft unmöglich wird, beide vielmehr in unauflöslichen Widerspruch treten. Die Leiden der Menschheit bestürmen uns, unser sinnlicher Mensch, unsere Natur bäumt sich unter fürchterlichen Schmerzen. Dann zeigt sich die Würde in der Beherrschung der willkürlichen Bewegungen, wie die Anmut an ihrem Ort in der Freiheit der unwillkürlichen. Wenn in allen unwillkürlichen Bewegungen sich der Schmerz, die leidende und mißhandelte Natur, verrät, die willkürlichen aber gehalten werden durch die Überlegenheit des Charakters, der selbsttätigen Vernunft, dann verehren wir in dem Siege des sittlichen Willens über die Wut der Affekte den erhabenen Sinn, und Würde ist sein Ausdruck in der Erscheinung.

Es handelt sich hier um eine Übernahme wenigstens des einen Teils der Lehre Kants vom Erhabenen. Er unterscheidet das mathematisch Erhabene, das schlechthin Große, das, indem es in unserer Anschauung jeden Maßstab der Einbildungskraft zu schanden macht, die Idee der Unendlichkeit in uns wachruft, und das dynamisch Erhabene, das hier bei Schiller in Frage kommt. Dynamisch erhaben wirkt auf uns die Natur in ihrer Macht, als die über unseren eigentlichen Menschen doch keine Gewalt hat. Indem sie unsere physische Menschlichkeit bis zur Vernichtung zu bedrohen scheint, erwacht in uns das Gefühl der Unangreifbarkeit und Überlegenheit unseres sittlichen Seins gegenüber aller Drohung der Natur. In beiden Fällen hat das Gefühl des Erhabenen das Eigene, daß es uns durch Erniedrigung erhebt. Dadurch, daß es uns an unsere sinnlichen Schranken erinnert, ruft es das Gefühl der Überlegenheit unserer Vernunft auf.

Wichtiger ist, was bei Schiller aus allen diesen Ansätzen Kants geworden ist. In einfachen durchgreifenden Gedanken bezwingt er die Fülle der Lebenserscheinungen. Die Art, wie der Mensch sich ästhetisch der Anschauung darstellt, deutet er als den Ausdruck notwendiger Lebensformen der Menschheit. Mit der schönen Seele und dem erhabenen Charakter zusammen ist der Umkreis idealer

Menschheit erfüllt. Wenn wir als schöne Seelen leben bei den gewöhnlichen Ansprüchen der Pflichten, als erhabene Charaktere unter den außerordentlichen Stürmen der Affekte, so haben wir mit beiden zusammen den vollendeten und vollständigen Ausdruck der Menschheit. Im Affekt muß die schöne Seele sich in eine erhabene verwandeln. Dies ist der untrügliche Probierstein der wahren Tugend. Übrigens zeigt dieser letzte Satz noch einmal unwidersprechlich: Schiller sieht, völlig eins mit Kant, den Charakter des Sittlichen im Handeln allein aus dem Bewußtsein des Gesetzes. Nur daß wir dieses Bewußtsein behaupten in aller Not, ist ein Zeugnis eigentlich moralischer Trefflichkeit.

Anmut und Würde werden uns zu Spiegelungen der Menschheit, die wir wollen. Nach demselben Typus finden wir die Erklärung für eine Fülle anderer Lebensprobleme. Im Gemeinschaftsleben der Menschen wiederholen sich die gleichen Verhältnisse zwischen dem Gesetz und dem im Gesetz zu beherrschenden Leben wie im einzelnen. Die Beherrschten können einig sein mit dem Gesetz wie in der vollkommenen Republik, sie können unter seinem Zwange stehen wie in der Despotie, sie können es vergewaltigen wie in der Ochlokratie. Damit finden wir denn zugleich die Begriffsbestimmungen des Freien, des Untertanen und des Pöbels.

Die schöne Seele ist mehr der Vorzug des weiblichen Geschlechts, die erhabene mehr der des männlichen. Hier erklären sich uns die Phänomen der Achtung, der Ehrfurcht und der Liebe, sowie auf der anderen Seite der Begierde. Unsere Sehnsucht nach Vollendung in der Menschheit liebt die Erscheinung des Vollendeten. Wir glauben die Vollendung zu schauen, die wir aus unserer Sehnsucht schaffen. Und dies ist der Ursprung der vielen Täuschungen in der Liebe.

Selbst die Zeitalter der Menschheit charakterisieren sich damit. Die Übereinstimmung der Seele in sich selbst ist das Glück der Kindheit und der kindlichen Alter der Menschheit. Die griechische Kultur erscheint uns in diesem Sinn als die in ihrer Enge vollkommenste, die die Erde gesehen, als die reinste Erscheinung der

Menschlichkeit, eine Kultureinheit gleich der Seeleneinheit der schönen Seele. Hier wird der Klassizismus ein notwendiges Stück der ästhetischen Weltanschauung Schillers.

In demselben Sinne erleuchtet sich das Verhältnis von Poesie und Philosophie. Wie in der griechischen Kultur das Ideal der Vollendung Leben wurde, das für uns als Ziel unserer Anstrengungen vor uns liegt, so offenbarten sich in den Symbolen von Mythus und Poesie frühe die Gedanken, die die Philosophie spät dem Verstande zu entwickeln sucht. So wahr ist es, „daß sich die philosophierende Vernunft weniger Entdeckungen rühmen kann, die der Sinn nicht schon dunkel geahndet, und die Poesie nicht geoffenbart hätte.“

So geht es weiter in zahllosen Anwendungen der gleichen einfachen Grundideen. Und hier eben erleben wir es mit, wie aus dem hohen Geiste des Schillerschen Idealismus eine geschlossene und überzeugende Lebensanschauung sich ergibt, die in die Mannigfaltigkeit menschlicher Dinge wirklich Licht bringt.

Alles ergibt sich, indem wir das Leben ästhetisch zu verstehen suchen als die Darstellungsweise der zu ihrem Vernunftziel sich entwickelnden Menschheit. Die Wohltat aber, die wir bei der Versenkung in solche Philosophie geradezu unmittelbar fühlen, geht hervor aus der sittlichen Sicherheit in Verbindung mit dem feinsten und reichsten Sinn des Seelendeuters für die konkreten Erscheinungen des Lebens. In der Art des philosophischen Interesses erkennt man offenbar den Dichter, in der lebendigen Vergegenwärtigung des Kampfes der beiden Prinzipien und der Erscheinungen dieses Kampfes den Dramatiker. Denn im Grunde handelt es sich überall um das Spiel der lebendig sich darstellenden und in Beziehung miteinander tretenden Menschen.

Aber die dichterisch-künstlerische Intelligenz ist hier nicht Beeinträchtigung der Philosophie, sondern im Gegenteil der notwendige Hebel der Erkenntnis. Gerade als dichterische Intelligenz gewinnt sie in diesen Problemen reine Wissenschaft.

Der historischen Einreihung wegen schließen wir mit

dem Urteil Goethes über unseren Aufsatz, der die individuelle Bedeutung Kants für Schillers Entwicklung schön hervorhebt, in den Behauptungen über den Naturbegriff der Abhandlung aber offenbar aus ungenauer Erinnerung spricht. Die Stelle, die Goethe irrig auf sich bezog, ging wohl auf Bürger. Immerhin zeigt der Bericht, daß Goethe bei unserer Schrift noch stark die Differenz gegen Schiller gefühlt hat. „Sein Aufsatz über Anmut und Würde war ebensowenig ein Mittel, mich zu versöhnen. Die Kantische Philosophie, welche das Subjekt so hoch erhebt, indem sie es einzuengen scheint, hatte er mit Freuden in sich aufgenommen; sie entwickelte das Außerordentliche, was die Natur in sein Wesen gelegt, und er, im höchsten Gefühl der Freiheit und Selbstbestimmung, war undankbar gegen die große Mutter, die ihn gewiß nicht stiefmütterlich behandelte. Anstatt sie als selbstständig, lebendig, vom Tiefsten bis zum Höchsten gesetzlich hervorbringend zu betrachten, nahm er sie von der Seite einiger empirischen menschlichen Natürlichkeiten. Gewisse harte Stellen sogar konnte ich direkt auf mich deuten, sie zeigten mein Glaubensbekenntnis in einem falschen Lichte; dabei fühlte ich, es sei noch schlimmer, wenn es ohne Beziehung auf mich gesagt worden; denn die ungeheuere Kluft zwischen unseren Denkweisen klaffte nur desto entschiedener.“ (Erste Bekanntschaft mit Schiller 1794. Annalen oder Tag- und Jahreshefte. 1794.)

5.

Die Briefe über die ästhetische Erziehung des Menschen.

Ganz anders lautet Goethes Urteil über die Briefe zur ästhetischen Erziehung des Menschen (an Schiller 26. Oktober 1794): „Das mir übersandte Manuskript habe sogleich mit großem Vergnügen gelesen; ich schlürfte es auf einen Zug hinunter. Wie uns ein köstlicher unserer Natur analoger Trank willig hinunterschleicht und auf der Zunge schon durch gute Stimmung des Nervensystems seine heilsame Wirkung zeigt, so waren mir diese Briefe angenehm und wohltätig, und wie sollte es anders sein, da ich das, was ich für Recht seit langer

Zeit erkannte, was ich teils lebte, teils zu leben wünschte, auf eine so zusammenhängende und edle Weise vorgetragen fand?" In diesen Briefen ist gegen „Anmut und Würde" in allem Wesentlichen nicht die geringste Verschiebung eingetreten. Sie bringen nur die Gedankenwelt, die schon dort vorlag, in einer noch geschlosseneren, alle zufälligen Elemente ausstoßenden Form. Sie sind die rechte philosophische Begründung des Schillerschen Standpunktes. Es sind dieselben Briefe, über die Kant an Schiller schrieb (30. März 1795): „Die Briefe über die ästhetische Menschenerziehung finde ich vortrefflich." Wir haben in ihnen das Dokument der Einigkeit in ästhetischer Überzeugung zwischen Goethe, Kant und Schiller, das ästhetische Glaubensbekenntnis des Höhepunktes unserer deutschen Litteratur[1]).

Stellung des Problems.

Alle Nebeninteressen abstoßend, enthalten diese Briefe nichts, als was Schillers große und eigentliche Entdeckung bleibt, die durchgeführte Erkenntnis von der Bedeutung der ästhetischen Kultur. Den notwendigen Anteil des Ästhetischen am menschlichen Kulturleben stellen sie dar.

Und das von vornherein als ein Anliegen nicht der Theorie, sondern des Lebens. Die Unentbehrlichkeit künstlerischer Kultur entwickeln sie in Bezug auf die unmittelbar dringende, scheinbar so viel näher und in einem so anderen Felde liegende Angelegenheit der Zeit, auf die französische Revolution. Dies geschieht in den einleitenden Briefen, die wohl das schönste Werk der deutschen Beredsamkeit sind.

Was jeden sittlichen Menschen zum Anteil zwingt an

---

[1]) Horen 1795, Stück 1, 2 und 6. Hervorgegangen aus der Korrespondenz mit dem Herzog von Augustenburg. S. Schillers Briefe 1793. Oder: Briefe von Schiller an Herzog Friedrich Chr. von Schleswig-Holstein-Augustenburg über ästhetische Erziehung. In ihrem ungedruckten Urtext herausgegeben von A. L. J. Michelsen. Berlin 1876. Dazu Schillers Briefwechsel mit dem Herzog u. s. w. Herausgegeben von F. Max Müller. Berlin 1875. Über den Einfluß Fichtes auf dies Werk s. Kühnemann: Kants und Schillers Begründung der Ästhetik. München 1895. S. 176 ff.

dem Unternehmen der Franzosen, das ist die große Frage, die hier zum erstenmale im hellen Lichte der Geschichte aufgeworfen wird: die bewußte Einrichtung einer menschlichen Gemeinschaft nach bloßen Gesetzen der Vernunft. Die ideale Menschheit soll eine Wirklichkeit werden, bestehend aus Individuen, die sich selbst bestimmen im Bewußtsein des Gesetzes, die Menschheit der Freien. Für dieses Unternehmen weist Schiller die Notwendigkeit ästhetischer Kultur nach.

Wir stehen bei dieser Stelle vor einem kulturhistorischen Dokument ersten Ranges. Sie belehrt uns über den Grund des leidenschaftlichen Interesses, mit dem alle edleren Geister dem Gange der französischen Revolution folgten. Sie spricht aber außerdem das Programm jener Epoche deutscher Geistesarbeit aus und zeigt uns, wie die Klassiker ihre Arbeit gesehen haben im Zusammenhange mit den öffentlichen Aufgaben der Zeit. Sie wollen die Menschheit, die in ihrem politischen Tun ihre Unreife so schrecklich offenbart, auf dem Weg der Erziehung aus ihrer Unmündigkeit erheben. Ihr mächtiges Mittel dazu ist die ästhetische Kultur. Dies der Sinn des Programmsatzes, daß die Beschäftigung mit ästhetischen Problemen mehr dem Geschmack als dem Bedürfnis der Zeit fremd sei, daß der Weg zur Freiheit durch die Schönheit zu nehmen ist.

Es zeigt sich nirgends mehr als in der üblichen Auffassung dieses Satzes, wie schmählich wir mit den Errungenschaften unserer großen deutschen Litteratur und Philosophie umgehen. Man hält ihn für das charakteristische Zeugnis der einseitig ästhetischen Richtung jener Tage und weist wohl auf ihn mit dem stolzen Bemerken, wie sehr wir andere Menschen geworden sind. So verflüchtigt man ins historisch Anekdotische, was tatsächlich ein tiefer und allgemein gültiger philosophischer Gedanke ist. Keineswegs andere sind wir geworden, wenn wir so urteilen, sondern genau auf dem Standpunkt geblieben, auf dem die gedankenlose Praxis auch damals war. Die sich über den Gedanken hinausgewachsen wähnen, sind tatsächlich noch gar nicht bis zu ihm gekommen. Und Schillers gute Botschaft kommt dann uns so neu wie jenen. Denn der

schlichte und ewig wahre Sinn des Satzes ist, daß sich eine notwendige Beziehung nachweisen läßt zwischen der künstlerischen und der sittlichen Kultur, derart, daß die künstlerische Durchbildung den Menschen menschlich regeneriert, so wie die großen sittlichen Aufgaben ihn brauchen, — ein Gedanke, der im Gegenteil heute eigentlich moderner ist als am ersten Tage, da wir um die ästhetische Ausgestaltung unseres Lebens uns leidenschaftlich und ein wenig altklug bemühen, um uns recht als Menschen fühlen zu können. Was wir empirisch instinktiv erstreben, ist im Sinne der Schillerschen Lehre, und er hat es in seinem letzten Grunde begriffen.

Der Zusammenhang der Grundideen.

Wir suchen uns des Zusammenhangs der Gedankenreihen zu bemächtigen. Da sollten wir meinen, nichts Begeisternderes könne es für einen begabten Schüler geben, als sich hineinzudenken in diese Ideen Schillers. Auch nichts, was ihm die sinnvolle Fruchtbarkeit idealistischer Philosophie in einfacherer Weise deutlich machen könnte. Wie Schiller hier der großen Zeitfrage gegenüber mit einem absolut originalen Gedanken Stellung nimmt — und dieser Gedanke von der Bedeutung künstlerischer Kultur hat heute etwas so Erleuchtendes wie damals. Wie er die tiefen Schäden der Zeit packend zur Anschauung bringt — und es sind Schäden des modernen Kulturlebens heute mehr als je. Wie er aber dann ebenso bestimmt auch das Heilmittel darzubieten hat, die Heilung der Schäden der Zeit im Ideal. Diese Heilung, wie sie den einzelnen ergreift, so ist sie Wiederherstellung für die Gesamtheit. Denn in uns lebt das Ganze, und das Ganze lebt nur von uns. Es ist nicht möglich, tiefer in ihrer Einheit zu fassen den einzelnen und die Gemeinschaft. Endlich wenn dann die Menschheit des Ideals wirklich wird in uns und im Ganzen, so ist es einerseits die Aufhebung der bloß traditionellen Formen durch Vernunft, aber es ist auch anderseits ein Wiederherbeiführen des Zustandes, wie er durch glückliche Fügung im Anfang der Geschichte in der griechischen Menschheit verwirklicht war. Der Weg der

Menschheit geht von der Harmonie der Natur durch die Spaltungen der Kultur zur Harmonie derjenigen Kultur, die wieder Natur ist.

So erschließt sich die einfache Grundidee Schillers zugleich als Lehre von den ästhetischen Kräften der Kultur, als Erziehungsideal für den einzelnen und für die Gemeinschaft und als Geschichtsphilosophie.

Was aber allen diesen Tendenzen Einheit gibt, ist, daß diese ganze Philosophie gedacht wird als Bildungsphilosophie. Ein Ideal vollendeter Bildung und Kultur beherrscht das Ganze, und im Lichte dieses Ideals erhellen sich die Fragen des Lebens und der Geschichte.

Das Bildungsideal. Schillers Kulturphilosophie.

Dem Ideale wollen wir einen besonderen Namen geben. Wir finden es in der Totalität der menschlichen Kräfte. D. h. es besteht für den einzelnen in der Forderung, ein ganzer Mensch zu sein, für die Gesamtheit aber in der, eine Gemeinschaft von ganzen Menschen darzustellen. Darin erkennen wir auf der Stelle die Fortbildung des Ideals der schönen Seele aus der Abhandlung „über Anmut und Würde". Denn auch deren Tun ging aus ihrer ganzen Menschheit hervor. Es ist kein Zwiespalt zwischen dem natürlichen Wunsch und der Forderung des Gesetzes wie bei der bloß moralischen Entscheidung im Sinne Kants. Sondern die natürlichen Lebenstriebe stimmen mit dem Gesetz. Darin besteht für den einzelnen die Totalität, sowie sie für die Gesamtheit darin besteht, daß ihr Gesetz nicht durch dumpfe Unterwerfung der Individuen sich durchsetzt, sondern so, daß diese in der Erfüllung des Gesamtgesetzes zugleich die Erfüllung des eigenen Wesens finden, in der Totalität des Ganzen die erfüllte eigene Totalität.

Es ist hier wieder der Fortschritt über Kant hinaus, der nur um das Prinzip der sittlichen Beurteilung bemüht ist. Wir blicken mit Schiller auf die Darstellungsweise des Gesetzes in den lebendigen einzelnen Erscheinungen. Statt des abstrakten Prinzips bekommen wir ein lebendiges Verständnis von Kultur und Menschenleben. Indem er

sich zur Kulturphilosophie auswächst, erscheint der Gedanke selber hier erst fähig, Kultur zu begründen und aus sich hervorzubringen.

Noch deutlicher erhellt nun hier die Wichtigkeit der Leistung Schillers, d. h. der ästhetischen Erweiterung des Kantischen Begriffs. Wir sprechen ihren Sinn noch einmal aus. Wenn die moralische Beurteilung nur fragt, ob Aufgabe und Gesetz das bestimmende Motiv der Handlung gewesen sind, so geht, wie wir wissen, die ästhetische Betrachtung auf das Leben, wie es sich darstellt als Erscheinung des Gesetzes. Dies ist der Grund, warum in aller Kulturbetrachtung ein Moment ästhetischer Auffassung steckt, aber auch, warum ein Kulturideal allemal ein zugleich moralischer und ästhetischer Entwurf ist. Denn so rein wir den moralischen Menschen wollen als Ziel der Kultur, der aus dem Bewußtsein des Gesetzes handelt, so muß er doch leben, und wir müssen uns eine Vorstellung davon bilden, wie in seinem Leben das Gesetz erscheint. Darum vollendet hier der philosophische Dichter den Meister der Kritik. Und wenn die Schönheit die Freiheit in der Erscheinung ist, dann wird die vollendete Menschheit so gewiß ästhetische Menschheit sein, wie sie moralische sein wird. Die Sittlichkeit ist ja die Freiheit.

Wir halten in diesem Sinn den Schillerschen Gedanken für die unzweifelhafte Bestimmung des Ideals der Kultur. Es gibt keine Menschensehnsucht über diese hinaus, der Forderung der Menschheit zu genügen in jedem Fall, und, wenn es denn sein kann, mit jener Freudigkeit, als geschähe es in Erfüllung der persönlichsten Wünsche. Das ist die einfache Formel all der schweren Seufzer, in denen bei hochgearteten Naturen die bessere Menschheit nach Leben ringt. Hier kommt der Zug zur Entfaltung, auf den wir bereits in unseren einleitenden Betrachtungen hingewiesen haben. Der Versuch, Menschenleben und Kultur zu begreifen, gelingt im Hinblick auf das Kulturideal. Wie ist es möglich, mit ihm zu arbeiten als einer Gewißheit, auf die sich Erkenntnis gründen läßt? Wir wiederholen: so gewiß es eine Formel gibt für die allgemeine moralische Aufgabe,

so gewiß gibt es eine allgemeine Formel auch für das Kulturideal. Und so gewiß dies ein moralisches ist, so gewiß ist es auch ein ästhetisches. Hier liegen die Zusammenhänge von Ethik, Ästhetik und Geschichtsphilosophie. Es sind die Entdeckungen des deutschen Idealismus. Und alle Gedanken Schillers liegen in diesem Einen.

Kulturideal und Schönheit.

In einem doppelten Sinne bringt er demnach das Ideal auf dem Wege der ästhetischen Kultur. Mit der Menschheit, die unsere Aufgabe ist, ist auch die Schönheit als notwendige Aufgabe gesetzt. Jene Menschheit wird ja in ihrer Erscheinung schöne Menschheit sein. Das ist das allgemeine Prinzip. Dann aber verstehen wir hier die tiefe menschheitliche Bedeutung auch schon der bestehenden ästhetischen Kultur. Wo wir Schönheit fühlen, fühlen wir als in einem Symbol die ausgeführte menschliche Bestimmung. Wiederhergestellt wird auch hier die Einheit des Menschen mit sich selbst, vorbereitet also jener Mensch, der sein soll. Und so geht der Weg zur Freiheit durch die Schönheit.

In dem ästhetischen Menschen mögen die Gebrechen unserer Übergangskultur aufgehoben werden, ehe sie moralisch überwunden sind. Denn in dem ästhetischen Zustand kostet der Mensch etwas von dem Glück der Vollendung. Das ganze Thema Schillers liegt hierin. Er entwickelt in diesem tiefsten Sinne die Bedeutung des Ästhetischen. Verfolge jeder selbst seine Anwendung auf die Kulturschäden der Zeit. Es klingt sehr abstrakt, wenn er alle ihre Mängel auf die zwei meint zurückführen zu können der Rohigkeit und Erschlaffung und die Verbildung auf die beiden Typen des Barbaren und des Wilden. Bei dem Barbaren zerstören die Grundsätze die Gefühle. Bei dem Wilden herrschen die Gefühle über die Grundsätze. Aber wie belebt sich die Abstraktion in der Anwendung! Allemal handelt es sich um die Zerstörung der Totalität. Bei der Spezialisierung der Wissenschaften und des Staatswesens werden überall nur einseitige Kräfte verlangt und gebraucht, nur der logische

Kopf, nur der Geschäftsgeist u. s. w. Und als Vergnügungen kennen wir dann nur die rohen Freuden der Sinne. Zwischen Überanstrengung und Betäubung verläuft unser Leben. Wie begreifen wir nun die Wohltat der Kunst als Wiederherstellung unserer Menschheit. Das Künstlerische ist es in der Intelligenz, das den toten Begriffen Leben gibt. In dem intuitiven Verstande bewegen sich die Begriffe in der unmittelbaren Lebendigkeit von Anschauungen. Als ästhetische Freude wird auch unser Genuß sinnvoll und bedeutend. Ganz in diesem Sinne bewundern wir in der griechischen Kultur die Einheit von Form und Fülle. Allemal ist es der künstlerische Bestandteil, durch den an die Stelle der Einseitigkeiten das volle Leben tritt, und durch ihn sind wir — nicht tote Maschinenräder oder blinde Triebkräfte, sondern — Menschen.

Die philosophische Grundlegung der Ideen Schillers. — Einleitung.

Gehen wir in Kürze ein auf die tiefe philosophische Begründung, die Schiller allen diesen Gedanken zu geben sucht. Sie werden hier alle noch einmal in ihrem Sinn und ihrer Notwendigkeit abgeleitet. Das Interesse liegt in der Sicherheit und Tiefe der Deduktion. Die Ableitung ist ein Musterstück echt idealistischen Philosophierens. Was sie von Kant unterscheidet, vermuten wir sofort. Nicht die Grundbegriffe sollen bestimmt werden, aus denen die Theorie der Wahrheit, des Sittlichen und des Schönen sich ableiten läßt. Vielmehr ein Bild stellt Schiller auf von dem Leben der Menschheit in ihrer Kulturarbeit. Die Lebensrichtungen der in der Kultur sich entwickelnden Menschheit sucht er auf ihre letzten einfachsten Grundmotive zurückzuführen. Darin, so finden wir, behauptet sich selbst bis in diese letzten Abstraktionen hinein das Bedürfnis des Dichters, nur daß sein Held hier nicht ein Mensch, sondern die Menschheit selber ist.

Um die Menschheit in ihrem Leben zu begreifen, müssen wir, wie gesagt, ihre letzte Aufgabe kennen. Der Begriff der Menschheit bedeutet ja eine Aufgabe, die zu

verwirklichen ist. Bringen wir also auch diese Aufgabe nun auf letzte abschließende Begriffe.

Hier arbeitet sich ganz jene Fassung heraus, die für die Ästhetik von systematischer Wichtigkeit ist. Das Künstlerische selbst kann voll nur begriffen werden als ein Kulturmotiv. Um es in seinem Wesen zu entfalten, müssen wir es in seiner Funktion erblicken innerhalb der dem Bildungsideal entgegenstrebenden Menschheit. Wie alles Leben der Menschheit würdigen und verstehen wir auch den künstlerischen Bestandteil dieses Lebens im Hinblick auf die Aufgabe, welche die Menschheit ist. So wird die Ästhetik in dieser systematischen Ausführung ein Teil der Kulturphilosophie: wir verstehen das Ästhetische, indem wir es entwickeln nach seiner selbständigen Notwendigkeit in der Kultur. Mit der Aufgabe der Menschheit ist das Schöne gesetzt als eine Bedingung ihrer Möglichkeit[1]).

Eine solche Ableitung des Schönen ist eine wahrhaft philosophische. Sie entwickelt es nicht aus und nach den Zufälligkeiten der Erfahrung, sondern sie begreift das Grundverhältnis, in dem das ästhetische Motiv überhaupt zu den Kulturmotiven der Menschheit steht, und das in allen Einzelfällen ästhetischer Erfahrung nur eingekleidet und unter besonderen Bedingungen wiederholt erscheint.

Die Grundtriebe der Menschheit. Das Ideal.

Vor dem absoluten Bewußtsein gibt es nur Eine Wahrheit, ebenso ist die sittliche Forderung in jedem Falle Eine. Alle Wahrheit besteht darin, daß der Stoff der Erfahrung eingeht in die Form des Begriffs, alle Sittlichkeit darin, daß unsere natürlichen Triebe sich regeln nach der Form des Gesetzes. Wie die Wahrheit eine für alle, unabhängig von aller zufälligen Subjektivität der Individuen, so auch die Sittlichkeit. Sie bedeuten

---

1) Schiller an Körner (25. Oktober 1794): „Das Schöne ist kein Erfahrungsbegriff, sondern vielmehr ein Imperativ. Es ist gewiß objektiv, aber bloß eine notwendige Aufgabe für die sinnliche vernünftige Natur."

rein objektive Forderungen. Wir können daher diese verschiedenen Tendenzen zusammenfassen unter gleichartigen Benennungen. Wenn Begriff und Gesetz wirklich werden sollen am Stoff der Erfahrung und der gewöhnlichen Menschennatur, so erscheint es uns als die allgemeine Aufgabe des Menschen, daß die Materie Form werde, daß sein individueller Zustand Person werde, daß an aller individuellen Subjektivität mit ihrer unübersehlichen Mannigfaltigkeit das reine Objekt wirklich werde und seine Einheit. Es ist das Göttliche, d. h. das Übersinnliche, Übernatürliche, Übertierische am Menschen, daß ihm die Tendenz innewohnt auf ein solches Ziel, eine solche Entwickelung reiner idealer Menschheit aus seinen Menschlichkeiten.

Denken wir uns die Menschheit in ihrem Leben, so unterscheiden wir nun zwei Lebensrichtungen oder Triebe: den Trieb nach Realität und den nach Formalität, den Stofftrieb und den Formtrieb. Durch jenen sind wir den Empfindungen und Trieben unterworfen, indem dieser Begriffe bildet und das Gesetz vollzieht. Gegen das subjektive Gefühl und die subjektive Neigung entscheidet der Formtrieb mit seinem „das ist" und „das soll sein" allgemeingültig und notwendig, rein objektiv.

Damit erhalten wir die neue — philosophische — Bestimmung des uns längst bekannten Bildungs- und Kulturideals. Wir sollen alles Innere veräußern, alles Äußere formen. Oder, wie es heißt: die Aufgabe der Kultur ist, jedem der beiden Triebe seine Sphäre zu bewahren: die Sinnlichkeit gegen die Eingriffe der Freiheit, die Persönlichkeit gegen die Macht der Empfindungen zu sichern, jenes durch Ausbildung der Gefühle, dies durch Ausbildung des Vernunftvermögens. In diesem Satze hängt die ganze Grundidee der Schillerschen Pädagogik. Eine wahrhaft bedeutende Bestimmung des alten Ideals der Totalität erhalten wir, wenn es heißt: Empfänglichkeit und Selbsttätigkeit fordern sich gegenseitig; das Verhältnis ist als eine Wechselwirkung der beiden Triebe zu denken, bei der jeder zur höchsten Verkündigung kommt gerade durch die Tätigkeit des andern; den Sachtrieb muß die Persönlichkeit, den

Formtrieb die Empfänglichkeit oder Natur in Schranken halten.

Das heißt also: die vollkommene Bildung ist dort, wo mit der reinsten und grenzenlosesten Empfänglichkeit zugleich die Fähigkeit da ist, das Empfangene aufzunehmen in die notwendigen Formen des Denkens und Wollens, — genauer noch, wo die Empfänglichkeit selber bereits ein Verarbeiten und Formen ist. Indem wir an der Welt intellektuell und moralisch den breitesten Anteil nehmen, bleibt gar nichts blind, nur hingenommen, sondern es wird im Aufnehmen unsere Tat im Sinne der ewigen Kulturaufgaben der Menschheit. Wie etwa Goethe als das Urbild vollkommener Bildung vor uns steht: im Besitz der aufnehmenden Organe, die er selber in sich entwickelt hat und die nun die ganze Welt — möchten wir sagen — zum Gegenstand seines Schauens machen und sie im Schauen in seine Tat verwandeln, sodaß nach der bekannten Diskussion mit Schiller ihm Erfahrung schien, was tatsächlich Idee war[1]). Bei diesem Schillerschen Bildungsideal wird es möglich, eine wirkliche Natur zu sein mit der Fülle ursprünglichen Lebens und eine vollkommene Kultur durch feste, einheitliche, dauernde Gedanken. Höchste Zucht und höchste Natürlichkeit sind hier eins. Es gibt kein Ziel der Erziehung und Selbsterziehung über dies hinaus.

Die Schönheit und der Spieltrieb.

Unmittelbar mit dieser Bildungsidee ist die Idee der Schönheit gegeben. Es lassen sich Fälle denken, in denen die Momente eins werden und zusammenfallen, die wir bisher auseinander gehalten haben. Wir empfinden ein

[1]) Annalen oder Tag- und Jahreshefte. 1794. Schillers Erwiderung auf Goethes Entwicklung der Urpflanze: das ist keine Erfahrung, das ist eine Idee. Die Verschiedenheit der Goetheschen und der Schillerschen Denkweise ist aus diesem Punkt vollkommen zu entwickeln. Schillers Antwort erfolgt in präziser Kantischer Terminologie. Goethe hat sie selbst später angenommen — „die Urpflanze — das Urtier — das heißt denn doch zuletzt: den Begriff, die Idee des Tiers". (Morphologie. Der Inhalt bevorwortet. 1817.)

Dasein, und wir empfinden es sogleich als Form. Wir empfangen, und das Empfangen ist sogleich Tun und Hervorbringen. Es wird uns etwas geschenkt und ist uns, als hätten wir es gebildet. Hier ist eine neue Richtung, in der die beiden früheren ganz zur Einheit gebracht sind, — darum wollen wir sagen: in solchen Fällen tut ein neuer Trieb sich hervor, der Spieltrieb. Seine Empfänglichkeit ist höchste Selbsttätigkeit. Er empfängt, wie er selbst hervorgebracht hätte, — er bringt hervor, wie der Sinn zu empfangen trachtet. Der Gegenstand des Spieltriebs ist die Schönheit. Wir nennen Leben den Gegenstand des Sachtriebes, d. h. alles materielle Sein oder alle unmittelbare Gegenwart in den Sinnen; wir nennen Gestalt den Gegenstand des Formtriebes, d. h. alle formalen Beschaffenheiten der Dinge und ihre Beziehungen auf die Denkkräfte. Dann heiße der Gegenstand des Spieltriebes lebende Gestalt: und dies ist der Inbegriff aller ästhetischen Beschaffenheiten oder der Schönheit im weitesten Begriff des Wortes. Und zwar ist das im Sinne strenger Einheit zu verstehen, daß die Gestalt Leben und das Leben Gestalt sei und der Gegenstand demnach seine Existenz hat zwischen bloßer Abstraktion und bloßer Impression.

Von dem ästhetischen Gegenstand verlangen wir die volle Lebendigkeit wie von einer unmittelbaren Wirklichkeit der Natur. Aber in der Gesamtheit der lebendigen Einzelheiten erfüllt sich der künstlerische Gedanke, der dem Gegenstand seine Einheit gibt und ihn als ein Selbstständiges in sich abschließt. Dies ist das Eins von Leben und Gestalt. Das Kunstwerk wird empfangen von dem, der es schafft, so gut wie von dem, der es genießt. Denn das echte künstlerische Schaffen ist in seinem Ursprung Empfangen. Aber das Empfangen selber ist auch bereits Gestaltgeben, wie das Empfangene sogleich Gestalt ist. Dies ist das Eins von Empfangen und Gestalten. So einfach und zusammenhängend ergeben sich die spezifisch ästhetischen Beschaffenheiten auf Schillers Wege. In welchen tiefen und bedeutenden Beziehungen aber erscheint nun das Schöne, da es die Darstellung unserer letzten Ziele ist, ein Symbol unserer ausgeführten

Bestimmung. Es tut uns wohl, da es uns etwas wie die Erfüllung unserer letzten Sehnsucht gibt. Und wie begreiflich wird uns, daß uns etwas von vollkommenster menschlicher Bildung gerade in Goethe verwirklicht scheint, d. h. der reinsten ästhetisch-intuitiven Intelligenz, die wir kennen.

Wir nennen den ästhetischen Trieb Spieltrieb, offenbar, weil die Gesamtheit menschlicher Kräfte hier ins „Spiel" tritt, d. h. in eine freie, sich selber genügende, an keinen anderen Zweck gebundene Bewegung. Darum degradieren wir das Schöne nicht, wenn wir es als ein Spiel bezeichnen. Mit dem Angenehmen, Guten, Vollkommenen ist es dem Menschen n u r ernst, d. h. es nimmt seine Kräfte einseitig in Anspruch. Mit dem Schönen spielt er, d. h. er erfreut sich an ihm seiner ganzen und gesammelten Natur, und er erfreut sich der frei sich darstellenden Ganzheit und Sammlung seiner Natur. Indem das Schöne unser ganzes Wesen in seiner Einheit beschäftigt, gibt es uns das Gefühl unserer vollen Menschheit. Der Mensch, sagt Schiller, spielt nur, wo er in voller Bedeutung des Wortes Mensch ist, und er ist nur da ganz Mensch, wo er spielt.

Damit haben wir die ganz allgemeine Idee des Ästhetischen, ihren besonderen Inhalt und ihre Stellung in der Gesamtheit menschlicher Kultur. Mit der Kulturidee Schillers hat sich die Begründung der Schönheitslehre ergeben. Also ergibt sich nun von selber auch die Wirkung, die das Schöne üben wird. Sie wird eine doppelte sein — und diese doppelte Wirkung ist der Idee nach wiederum eine —, nämlich eine auflösende und eine anspannende, eine schmelzende und eine energische. Auflösend wirkt sie, indem sie uns von der einseitigen Spannung des Sach- oder des Formtriebes befreit, beide in ihren Grenzen hält, uns Freiheit gegen die Natur, Natur gegen die Freiheit gibt, uns fühlen lehrt, wenn wir verknöchern, und denken, wenn wir verdumpfen. Anspannend wirkt sie, indem sie beide Triebe in ihrer Kraft erhält und der Erschlaffung entgegenwirkt. Aber sie wirkt auflösend durch Anspannung und umgekehrt, denn indem das Schöne uns schauend beschäftigt, verlangt es

die volle Aufmerksamkeit unserer Sinne. Aber dies Schauen ist bereits Verstehen, und das Verstehen geschieht im Medium des Gefühls, und zwar in der ganzen Leiter von Tönen von der sanftesten Mitfreude bis zum zermalmenden Entsetzen. Darum belebt das Schöne alle unsere Kräfte und stellt uns in der Einheit unseres ebendigen Wesens her. Was aber in der Idee eins, tritt in der Erfahrung auseinander, und hier unterscheiden wir denn die beiden Arten der schmelzenden und der energischen Schönheit.

In dieser Form nimmt Schiller seine alte Unterscheidung des Schönen und Erhabenen wieder auf[1]), nur daß sie jetzt als Einteilungsglieder aus einem höheren Prinzip hervorgehen. So gewinnt er die prinzipielle Einheit seiner philosophischen Gedanken. Der Gewinn für das Verständnis des Ästhetischen ist, daß sich nunmehr die Differenzen der ästhetischen Urteile und Auffassungen erklären lassen als bezogen auf verschiedene Erscheinungsweisen des in der Idee Einen. Die eigentliche Begründung der Ästhetik ist mit diesem letzten Schritte vollendet.

Doch enthalten die Briefe über „schmelzende Schönheit" noch eine Reihe höchst wichtiger und fruchtbarer Erörterungen, zugleich von dem tiefsten Verständnis für das Wesen des Künstlerischen und von der feinsten Auffassung seiner Kulturbedeutung. Aber alle sind sie ein Gewinn der bisher entwickelten Gedanken. Wir deuten hier nur kurz auf die Theorien vom ästhetischen Gefühl, von der Form in der Kunst und ihrer Bedeutung für die Kultur und vom ästhetischen Schein.

Das ästhetische Gefühl. Die Form. Der ästhetische Schein.

Schiller sucht uns das eigentümliche Unendlichkeits- und Freiheitsgefühl zu deuten, das die Wohltat der ästhetischen Betrachtung ist. Es ist bedingt durch die Loslösung

---

[1]) Daß schmelzende und energische Schönheit übereinkommen mit dem Schönen und Erhabenen, ist nachgewiesen bei Kühnemann: Die Kantischen Studien Schillers und die Komposition des Wallenstein. Marburg 1889. I., S. 58, Anm. 2.

von dem Druck realer Bedürfnisse, Pflichten und Interessen, — jener ganzen Folge einseitiger Bestimmtheiten, die eigentlich unser Leben ausmacht. Indem der Mensch in der künstlerischen Betrachtung, empfangend und tätig zugleich, in den spielenden Besitz aller seiner Kräfte kommt, ist es, als hätte unsere Menschheit durch äußere Einwirkung noch keinen Abbruch erfahren, wir treten in einen Zustand grenzenloser Bestimmbarkeit zurück. Indem alle Kräfte beschäftigt sind, sind sie zugleich in völliger Freiheit. Und während die Bedürfnisse und Aufgaben des Lebens in ewig fortgleitender Kette sich aneinanderreihen, ist dieser Zustand ein Ganzes für sich, geschlossen, sich selbst genug. Dies ist das eigentümliche ästhetische Freiheits- und Unendlichkeitsgefühl. Von dem echten Kunstwerk ist uns der Übergang gleich leicht zu Ernst und Spiel, Ruhe und Bewegung, Nachgiebigkeit und Widerstand, Denken und Anschauung.

Für die Kunst ist es hiernach das Grundgesetz, daß der Inhalt oder vielmehr der Stoff in ihr Nichts tue und die Form Alles. An dieser Stelle erhalten wir die entscheidende Belehrung über das ästhetische Formgesetz, das wir schon früher gestreift haben. Der Künstler vertilge den Stoff durch die Form. Das will sagen, daß das Kunstwerk nicht wirken soll durch das zufällige Interesse, das wir an den stofflichen Ingredienzien nehmen. Kunstgeltung besitzt erst das Werk, und die Wohltat des Künstlerischen haben wir erst von dem, welches uns in die künstlerische Welt setzt, d. h. bei dem in allen Einzelheiten der künstlerische Gedanke sich auslebt und erfüllt, sodaß die Einzelheiten allein im künstlerischen Gedanken ihr Interesse haben. Ein solches Werk ist dann völlig Form. Ein solches löst uns von unseren zufälligen Besonderheiten und Bestimmtheiten und macht uns frei und zu Menschen. Dies ist der Fundamentalsatz der Kunstkritik, für die es sich allein handelt um das Verständnis des Künstlerischen als solchen und seine Abgrenzung gegen die Unkunst. Es ist auch der Fundamentalsatz über den Ausweis des künstlerischen Verständnisses. Denn freilich kann die Formlosigkeit auch in dem Beurteiler liegen — und tut es meist. Er hält sich

ans rohe Element und scharrt das Einzelne auf, nimmt ein pathetisches Gedicht wie eine Predigt und ein naives wie ein berauschendes Getränk, und wenn er die Messiade zur Erbauung liest, so gibt ihm wohl ein katullisches Gedicht Ärgernis, was beides geschmacklos ist und ein unkünstlerisches Verhältnis zur Sache. Das Verhältnis der meisten Menschen zur Kunst ist leider in diesen Sätzen bezeichnet, die zugleich Schillers rein künstlerischen Standpunkt ein für allemal bezeugen. Wenn die weisen Leute, die Schiller selbst so gern verdächtigen, daß ihm das Dichten so etwas wie Predigen sei, (weswegen die rein Ästhetischen über ihn hinaus sein sollen) — wenn sie doch wüßten, daß er es war, der aus der Erfahrung seines Künstlertums die erste Theorie der künstlerischen Stellung zu den Dingen entwickelt hat.

Aus der Mittlerstellung des Ästhetischen begreifen wir seine Bedeutung für die Kultur. Im Gebiete der Empfänglichkeit macht es den Menschen selbsttätig. Insofern bildet es den Übergang vom physischen Menschen und seiner Abhängigkeit zur Selbsttätigkeit des vernünftigen Menschen in der Kultur. Denn Wahrheit und Sittlichkeit sind Werke unserer Selbsttätigkeit. Ins Bereich des Sinnlichen und der Empfindung bringt das Ästhetische die Form, womit es wieder aus der sinnlichen Bedingtheit hinüberführt in jenes Reich, in dem die logische Form unmittelbar zum Verstand, die moralische Form, das Gesetz, unmittelbar zum Willen reden soll. Insofern ist das Ästhetische ein notwendiges Übergangsglied bei der Entwicklung des sinnlichen Menschen in den vernünftigen. Nicht als hätte es etwa nur in diesem dienenden Sinne seine Wichtigkeit. Wir wissen, wie bestimmt eben Schiller die selbständige Bedeutung des Ästhetischen herausgestellt hat.

Für die Weiterbildung der eigentlichen ästhetischen Theorie ist kein Begriff wichtiger als der von Schiller eingeführte des ästhetischen Scheins. Realität kommt dem Gegenstand des Erkennens zu wie dem der Sittlichkeit. Denn das Wirkliche wollen wir erkennen und dem Guten Wirklichkeit geben. Der Gegenstand des ästhetischen Triebes aber ist der Schein der Dinge.

Der Begriff ist sogar für die psychologische Charakteristik des Ästhetischen von größter Fruchtbarkeit. Unterscheiden wir die drei Stufen der Empfindung, der Vorstellung und des Begriffs, dann ist Gegenstand des ästhetischen Triebes die noch anschauliche Vorstellung, die noch nicht in den Begriff gebunden ist, nicht das Sinnliche, sondern der Sinnenschein. Der höchste Verstand hat, ebenso wie der stupide, Interesse nur am Reellen. Dem Phantasiemenschen wird der Schein der Dinge für sich etwas Bedeutendes, d. h. die von der unmittelbaren Sinnenwirklichkeit gelöste Anschauung, die als Anschauung für sein Gefühl eine Sprache und einen symbolischen Inhalt gewinnt. Weisen wir das Ästhetische in das Reich des Scheins, so bedeutet das nicht weniger, als daß wir, psychologisch und objektiv, dem Ästhetischen eine besondere eigene Welt zuweisen, eine von der eigentlichen Wirklichkeit streng geschiedene, in der es heimisch ist und mit seinen eigenen Gesetzen zu Recht besteht. Das Grundgesetz ist demnach, daß es sich nicht an die Stelle der Wirklichkeit setzt, nicht für eine Lösung der realen Aufgaben gibt. Es behauptet nicht, die Aufgaben der Erkenntnis zu lösen noch den Forderungen der Pflicht zu genügen. Beides müßte real geschehen. Es will auch seine Wirkung nicht dem verdanken, daß es uns in unseren realen Bedürfnissen Befriedigung schafft — nach Sinnengenuß, Erkenntnis oder Sittlichkeit. Dies vorausgesetzt hat es völlige Freiheit in seinem eigenen Reich. Das ist der Sinn der Schillerschen Sätze, daß der Schein ästhetisch nur, soweit er aufrichtig ist, von allem Anspruch auf Realität sich lossagt, und soweit er selbständig ist, alles Beistands der Realität entbehrt. Sobald er falsch (Realität heuchelt) oder unrein (der Realität zu seiner Wirkung bedürftig), ist er nur ein Werkzeug zu materiellen Zwecken. Damit ist das rein Künstlerische noch einmal in seinen Grenzen bestimmt. Sprechen wir nun aber auch die positive Funktion noch einmal aus. Sofern er rein ästhetisch, ist ja, wie wir wissen, der Schein Spiel und Darstellung unserer gesamten Menschheit. So geschieht die Pflicht mit Schönheit und stellt dann unsere ganze Menschheit dar. So kann auch die Wahrheit sich

mit Schönheit bieten und ist dann zugleich die Darstellung eines lebendigen Menschen. So wird endlich der Staat des schönen Scheins, die schöne Gesellschaft, vorahnende Darstellung des Reichs der Freien, der vollendeten Kultur. In diesem Sinne ist es die ästhetische Gabe, durch die ein Mensch als ganze und lebendige Persönlichkeit in seinen Werken lebt. Der Mensch, in welchem die ästhetische Anlage fehlt, ist allemal nur als Fachmensch im Hinblick auf besondere Einzelzwecke, nur als dienendes Mittel wichtig. Das ästhetische Moment unterscheidet den bedeutenden Kopf, der als Mensch zu Menschen wirkt, von dem Subalternen, der nur das zufällige und als Mensch gleichgültige Ausführungsmittel bestimmter Aufgaben ist. Und das gilt im weitesten Sinne.

So hat Schiller das Ästhetische dort, wo es echt ist, in seiner ganzen Bedeutung erkannt, gerade bei voller Anerkennung der realen Aufgaben der Kultur: nicht als beiläufigen Schmuck, sondern als den künstlerischen und dem Dasein wesentlichen Geist, in dem alles fachmäßig Einzelne Leben und Ganzheit gewinnt. Im Bereich der Betrachtungen, die wir gestreift, liegt der ganze Reichtum seiner Gedanken über die Kulturfunktion des Schönen.

6.

Über das Erhabene.

Die Abhandlung „über das Erhabene" ergänzt die Briefe, indem sie die Darlegungen über die schmelzende Schönheit in denen über die energische fortsetzt.[1]) Sie

[1]) Zuerst Kleinere prosaische Schriften T. 3, 1801. Die Sätze: „Im Idealschönen muß sich auch das Erhabene verlieren" und „so muß das Erhabene zu dem Schönen hinzukommen, um die ästhetische Erziehung zu einem vollständigen Ganzen zu machen" erweisen die Abhandlung als unmittelbare Fortsetzung der Briefe über die ästhetische Erziehung. Der Absatz „Zwei Genien sind es u. s. w." ist in dem bekannten Gedicht „Die Führer des Lebens" (ursprünglich „Schön und Erhaben") einfach in Distichen umgegossen. Das Gedicht erschien in den Horen 1795 12. St. Ganz gewiß ist es später zu setzen als die Prosastelle, aus der es vielmehr ohne Zweifel hervorgegangen ist.

ist unter den philosophischen Schriften vielleicht der reinste Schiller, die vollkommenste Einheit philosophischer Überzeugung und persönlicher Lebensanschauung. Immer konkreter werden die Darlegungen, immer unmittelbarer aus dem Eigenen geschöpft. Und um so weniger bedürfen sie des Kommentars.

Bis in jeden Satz hinein diese Einheit des völlig einzigen Menschen und des allgemeinen philosophischen Gedankens. So bereits in dem Wort, welches das Prinzip gibt, und das man als Motto über Schillers Leben schreiben sollte: „Der Mensch ist das Wesen, welches will.“ Denn er allein kann sein Leben leiten im Bewußtsein ewiger Aufgaben. So sagt es die Freiheitsidee Kants, so bejaht es die Schillersche Willensenergie.

Gewalt erleiden widerstreitet seinem Wesen. Aber er steht unter der Gewalt der Natur und des Todes. Aus der in dieser Einfachheit gefaßten Menschheitsidee ergibt sich nun auch hier wieder das Ziel der Kultur und demnach der Erziehung: den Menschen in seiner geistigen Unabhängigkeit zu stellen und zu behaupten gegen die Gewalt der Natur. Mit dem Ziel der Kultur und Erziehung aber haben wir dann auch wieder das Ziel der ästhetischen Erziehung und Kultur, die an gewissen sinnlichen Gegenständen in den Gefühlen des Menschen den hohen Sinn weckt, der wie die Vorform der hohen Gesinnung ist. Durch das Hinzutreten des Erhabenen zum Schönen wird daher die ästhetische Erziehung vollendet. Das Schöne geht den Menschen an, insofern er als Mensch das Natürliche zu formen hat — er soll dem Natürlichen die Form der Freiheit geben. — Das Erhabene wendet sich an den Menschen, insofern er in seiner menschlichen Geistigkeit an seinem natürlichen, sinnlichen Sein seine Schranke und seinen Feind besitzt. Er vermag sich in seiner Freiheit gegen Schranken und Gewalt der Natur zu behaupten.

Die Abhandlung „über das Erhabene“ darf als ein Musterbeispiel gelten für das eigene Ideal Schillers von der wissenschaftlichen Erörterung, die als lebendiger Abdruck einer ganzen Persönlichkeit völlig die Form des Kunstwerks gewinnt. Welche geniale Leichtigkeit der Disposition! Welch

unmittelbarer Ausdruck der ganz persönlichen Überzeugung! Nichts einfacher und faßlicher als die Unterscheidung der beiden Arten des Erhabenen, je nachdem es sich auf die Fassungskraft oder auf die Lebenskraft bezieht. Bei der ersteren Art unterscheiden wir wieder das Erhabene der Größe und das der Verwirrung. Indem es, über die Maßstäbe unserer Sinne und unseres Verstandes hinausragend, uns an unsere sinnlichen Grenzen erinnert, weckt es das Gefühl von dem absolut Großen in uns selbst. Noch mächtiger ruft die furchtbare und zerstörende Natur die Widerstandskraft und Selbständigkeit unseres Gemütes auf.

Ein unmittelbares Bekenntnis dünkt uns der Satz, in welchem Schiller das Wesen der großen Gesinnung bestimmt. Ihr ist gleichgültig, ob das Schöne, Gute und Vollkommene existiere, aber mit rigoristischer Strenge verlangt sie, daß das Existierende gut und schön und vollkommen sei. Das heißt, daß der Mensch sich nicht in schlaffen Klagen ergieße über die Schlechtigkeit der Welt, sondern sie in ihrem Unwert sich selbst überläßt —, daß er dafür aber in jeder eigenen Tat, in allem, was von ihm selber ausgeht, Hoheit des Charakters streng verlangt. Denn wir haben auf nichts wahren Einfluss als auf uns selbst und auf das Leben, das von uns ausgeht in dem Weiterwirken der Persönlichkeit.

Welche Freiheit der rein ästhetischen Betrachtung sodann, losgelöst von allem Belehrungsdünkel und von aller moralistischen Voreingenommenheit, in den Worten über die Weltgeschichte als ein erhabenes Objekt. Gerade daß sie aller Zweckmäßigkeitsbegriffe so offenbar spottet, gerade daß sie offenbar so nicht ist, wie das moralisch sanfte Gemüt sie möchte, gerade das macht ihre Erhabenheit aus. Ihre Unbegreiflichkeit zeigt, wie sie über alle unsere bedingten Verstandesbegriffe hinaus ist, und überwältigt uns durch die Idee des Unbedingten.

In der Richtung der gleichen Gedanken stoßen wir auf die Sätze, die nichts Geringeres enthalten als Schillers Glaubensbekenntnis von der Aufgabe der Tragödie. „Hinweg mit der falsch verstandenen Schonung und dem schlaffen verzärtelten Geschmack, der über das ernste

Angesicht der Notwendigkeit einen Schleier wirft, und um sich bei den Sinnen in Gunst zu setzen, eine Harmonie zwischen dem Wohlsein und Wohlverhalten lügt, wovon sich in der wirklichen Welt keine Spuren zeigen. Stirn gegen Stirn zeige sich uns das böse Verhängnis. Nicht in der Unwissenheit der uns umlagernden Gefahren — denn diese muß doch endlich aufhören — nur in der Bekanntschaft mit denselben ist Heil für uns. Zu dieser Bekanntschaft nun verhilft uns das furchtbar herrliche Schauspiel der alles zerstörenden und wieder erschaffenden und wieder zerstörenden Veränderung — des bald langsam untergrabenden, bald schnell überfallenden Verderbens, verhelfen uns die pathetischen Gemälde der mit dem Schicksal ringenden Menschheit, der unaufhaltsamen Flucht des Glücks, der betrogenen Sicherheit, der triumphierenden Ungerechtigkeit und der unterliegenden Unschuld, welche die Geschichte in reichem Maß aufstellt, und die tragische Kunst nachahmend vor unsere Augen bringt. Denn wo wäre derjenige, der, bei einer nicht ganz verwahrlosten moralischen Anlage, von dem hartnäckigen und doch vergeblichen Kampf des Mithridat, von dem Untergang der Städte Syrakus und Karthago, bei solchen Scenen verweilen kann, ohne dem ernsten Gesetz der Notwendigkeit mit einem Schauer zu huldigen, seinen Begierden augenblicklich den Zügel anzuhalten, und ergriffen von dieser ewigen Untreue alles Sinnlichen nach dem Beharrlichen in seinem Busen zu greifen?“

Das sind Worte eines Mannes, der nicht nur Philosophie getrieben, sondern auch Menschenleben und Geschichte mit offenen Blicken durchschaut hat. Der Standpunkt seiner Kunst ist nicht die gedankenlose Verschönerung und Verhimmelung des Daseins, sondern die ernste Wirklichkeit und Notwendigkeit der Dinge. Wir sehen seine Tragödien nun in seinem Sinn als ein Werkzeug ästhetischer Erziehung der Menschheit. Es ist die Erziehung durch das Erhabene, durch die erhabene Rührung des Pathetischen. Die Tragödie läßt uns das Leben schauen als die furchtbare Sache, die es ist, aller und jeder Sicherheit des Glücks entzogen. Und so stellen wir

uns auf das einzige, das in unserer Gewalt ist: auf die freie Unabhängigkeit unseres Selbst, das von außen nichts erwartet. Das Erhabene macht uns nicht eins mit dem Sinnlichen, sondern es entwickelt die reine Geistigkeit unseres allem Sinnlichen überlegenen Charakters. Für Schiller ist es ein rechter Beweis unseres übersinnlichen Menschenwesens.

7.

Über naive und sentimentalische Dichtung.

Schiller schließt seine ästhetischen Studien, indem er auf dem Grunde seiner allgemeinen Theorie des Ästhetischen die Theorie der Dichtung aufbaut[1]). Es ist der letzte notwendige Schritt. Durch diesen ist die Philosophie ihm persönlich ganz geworden, was sie für die Menschheit überhaupt ist, das Mittel der Selbsterkenntnis. Denn natürlich wird das Dichterische wie das Schöne überhaupt von ihm als eine Aufgabe bestimmt. Innerhalb der allgemeinen Aufgabe des Dichterischen bestimmt er die besondere seiner persönlichen Anlage derart, daß die ganze Abhandlung eine Auseinandersetzung wird über das Verhältnis der Schillerschen zur Goetheschen Dichtweise, eine Rechtfertigung Schillers in seinem dichterischen Charakter. Gleichwie aber Goethe und Schiller sich verhalten wie naive und sentimentalische Dichtung, so im großen und ganzen auch die antike und die moderne Poesie:[2]) mit dem Grundbegriff der Dichtung als einer allgemeinen Kulturaufgabe oder als einer der notwendigen Erscheinungsformen der menschlichen Kultur gewinnen wir — hier wie entsprechend in der Theorie des Künstlerischen überhaupt — auch die Geschichtsphilosophie der Dichtung, wenigstens im großen Umriß. Die Abhandlung ist der glückliche Abschluß der Schillerschen Philosophie auch insofern, als sie in das konkrete Leben der Kunst tief

[1]) Horen 1795, St. 11 und 12. 1796, St. 1.

[2]) An Wilhelm von Humboldt (26. Oktober 1795) über das Problem unserer Abhandlung: „Inwiefern kann ich bei dieser Entfernung von dem Geiste der griechischen Poesie noch Dichter sein, und zwar besserer Dichter, als der Grad jener Entfernung zu erlauben scheint?“.

hineinführt, in einem überraschenden Reichtum der lehrreichsten Anwendungen die Fruchtbarkeit der ästhetischen Begriffe beweist. Darum sind die kritischen Erörterungen ein unentbehrlicher, ja beinahe der entscheidende Bestandteil des Werkes. Und über die kritischen Einzelanwendungen hinaus werden die Fragen von der Bedeutung der Poesie für das Leben, von der Stellung des Menschen zur Kunst so tief, so noch heute und für immer aufklärend behandelt, daß das Werk, recht angeeignet, wie eine Erneuerung künstlerischen Lebens oder eine Erziehung zur Kunst wirkt. Denn das ist endlich das Wichtigste. Hier ist für die Dichtung, wie in den „Briefen“ für die Kunst überhaupt, zum erstenmal ein zusammenhängendes Verständnis ihrer unverlierbaren und unentbehrlichen Bedeutung für die Menschheit erreicht, weil das klare Kulturideal da ist, in welchem das Ästhetische als notwendiger Faktor aufgenommen oder vielmehr erkannt wird. Damit haben wir die Züge dieser einzigartigen und wahrhaft vorbildlichen Kritik: im Zusammenhange einer Weltanschauung sieht sie die notwendige Funktion der Poesie, sieht ihre Grundform in den verschiedenen Einzelformen sich entfalten wie die Grundform der Menschheit in den verschiedenen Kulturlagen, Menschensein und Menschensehnsucht in den dichterischen Formen gespiegelt und zur Anschauung gebracht, sodaß die Weltgeschichte der Dichtung die Spiegelung der Seelengeschichte der Menschheit wird und in aller Gestaltung der Poesie der Mensch erkannt wird. In allem aber bleibt Schiller der spezifisch künstlerischen Forderungen gewiß und stellt über jede Gattung die Form ihrer Vollendung zu großer Kunst, womit der Maßstab zur Vernichtung und Überwindung aller bloßen Unterhaltungsliteratur zugleich gewonnen ist. So groß auch die Nachwirkung dieser unserer Schrift gewesen, wir haben nicht das Gefühl, als wäre sie schon wirklich aufgenommen in die allgemeine ästhetische Bildung. Vielmehr wirken ihre Fragen fast alle gerade heute einmal wieder als völlig neu, und wer hineinwächst in diese Gedankenwelt, mag vielleicht am schnellsten zu der Einsicht kommen, wie viel wir verloren haben an vertiefter philosophischer

Bildung und wie Vieles damit verloren ist. Bei tief eindringendem Verständnis ist diese Abhandlung noch immer die hohe Schule der literarischen Kritik und des poetischen Begreifens — ein philosophisches Werk, abermals ganz Individualität, rein persönliche Auseinandersetzung, und zugleich durchaus allgemeingültig in seiner Belehrung, und dazu eins, bei dem uns die Arbeit unmittelbar zu einem Genusse wird. In diesem seinem Wesen hat es wiederum — nach Schillers eigener Forderung und Bestimmung — den vollwertigen Charakter des Kunstwerks.

Wesen und Arten der Poesie.

Wir verweilen nicht bei dem Hervorwachsen der Theorie aus den früheren Erkenntnissen Schillers. Schon in den Briefen an Körner ist das Phänomen des Naiven gestreift. Bemerken wir vielmehr, wie er seinen Ausgang nimmt von einer ganz allgemeinen psychologischen Erörterung, — von dem Reiz, den das Naive für den Kulturmenschen besitzt. Ein Gefühl besonderer und komplizierter Art ist es, das er beschreibt, ein Gefühl, das in der Entwicklung des Menschen zur Kultur notwendig eintreten muß, also mit dem Geschichtsgange des Menschen notwendig verknüpft ist. Und so bereitet er für das Dichterische sogleich seinen richtigen Zusammenhang. Es erscheint dann nicht als eine Floskel am Leben, die auch fehlen könnte. Sondern aus denselben Empfindungen geht die Dichtung hervor, die uns allen das Leben bringt, sie ist ein Ausdruck der nur intensiveren Empfindung derselben Dinge, die uns alle bewegen, ein notwendiger Ausdruck des menschlichen Empfindungslebens, in dem die Arbeit der Geschichte an uns unmittelbar erfahren wird, und es nimmt die Farbe von der geschichtlichen Lage der Menschheit. Darin haben wir den allgemeinen Ursprung des Dichterischen und seine Bedeutung. Dichtung ist der Ausdruck des Lebensgefühls der Menschheit.

Es ist ein prachtvoller Aufbau, wie Schiller mit zwei großen Stufen von der Erörterung des Naiven über die Theorie des Genies zu seiner Entwicklung der Dichtkunst gelangt und zu seiner Unterscheidung naiver und sentimentalischer Poesie. Das Naive erfreut uns als ein Sieg

der einfältigen Natur über die Kunst und Künstelei. Es erfreut und rührt uns aus demselben Grunde, aus dem in gewissen Stimmungen die Natur selber uns rührt, — nämlich durch ihr Dasein nach eigenen Gesetzen, ihre innere Notwendigkeit, ihre Einheit mit sich selbst. Es ist der Zustand, den wir suchen als das Ziel unserer Vollendung, und den die Kindheit und Naivetät noch besitzt. Sie sind, was wir waren, sie sind, was wir wieder werden sollen.

Es ist also eine Rührung, die durch eine Idee vermittelt ist, und zwar durch eine Idee moralischer Art, — die Rührung des Menschen, der unter den Anforderungen des Lebens die Einheit mit sich selbst verlor. Aus diesem Gefühl spricht die Sehnsucht nach Einheit und Freiheit. Es ist in der moralischen Anlage des Menschen begründet.

Naiv ist jedes Genie. Unter allen künstlichen Verhältnissen der Civilisation ist es eine reine Natur und Naturkraft. Wir erinnern an Kants Lehre vom Genie, — mehr noch an Schillers Lehre vom Spieltrieb. Denn in der Tat ist das Genie für ihn nichts anderes als der konkret und Person gewordene Spieltrieb. Unbekannt mit den Regeln, gibt das Genie durch Instinkt oder Natur sich selbst das Gesetz und geht ruhig und sicher durch alle Schlingen des falschen Geschmackes. Die Übertragung der Lehre vom Spieltrieb liegt deutlich vor, wenn es heißt, daß es nicht nach Prinzipien, sondern nach Einfällen und Gefühlen verfährt. Aber seine Einfälle sind Eingebungen eines Gottes und seine Gefühle Gesetze für alle Zeiten und alle Geschlechter der Menschen. Denn so war der Spieltrieb das Einswerden von Gefühl und Gesetz, Empfindung und Gedanken: jene Totalität, in der wir das Göttliche finden, selbst eine Theophanie.

Wer ein Dichter ist im vollen Sinne des Wortes, wird selber ein Genie sein. In diesem Sinne würden die Dichter alle Natur sein. Die Verschiedenheit des dichterischen Charakters aber wird sich ergeben nach ihrem verschiedenen V e r h ä l t n i s zu dem Objekt ihrer Darstellung. Dies aber ist die Natur genommen im Sinne der Wirklichkeit, die sie umgibt. Und in der Tat — in

diesem Sinne unterscheiden wir die naive und die sentimentalische Dichtung. Dem naiven Dichter ist die Natur nicht ein Gegenstand der Wehmut, Rührung und Sehnsucht, sondern eine Selbstverständlichkeit, die er schlicht und einfach in seinem Werke darstellt. Dem sentimentalischen aber ist sie zur Verkörperung des Zieles seiner Sehnsucht geworden. Er sieht die Dinge in ihrem Abstand oder wenigstens in ihrem Verhältnis zu diesem Ideal. Sie reflektieren sich in seiner von dem heiligen Verlangen ergriffenen Seele. Aus seinen Schilderungen spricht zu uns sein eigenes von Schmerz, Sehnsucht und Wehmut gerührtes Gemüt.

Hier der Unterschied der Antike und der Modernen, des Homer und Werthers, der den Homer liest. Sobald die Natur als Erfahrung und Subjekt aus dem Leben schwindet, geht sie als Idee und Gegenstand in der Dichtung auf.

Damit bekommen wir die grundlegenden Sätze. Die allgemeine Aufgabe der Dichtung ist, der Menschheit ihren vollständigen Ausdruck zu geben. Die Dichter sind ihrem Begriff nach die Bewahrer der Natur. Wo sie es nicht mehr sein können und selber mit dem zerstörenden Einfluß willkürlicher und künstlicher Formen kämpfen mußten, werden sie als Zeugen und Rächer der Natur auftreten. „Sie werden also entweder Natur sein, oder sie werden die verlorene suchen."

Alles kommt darauf an, daß man diese Sätze richtig versteht, — genau gesprochen, daß man recht begreift, was hier der Name Natur bedeutet, inwiefern die Dichter Natur sind oder sie suchen. Die Schwierigkeit liegt in der doppelten Beziehung des Begriffs, einerseits auf das Objekt ihrer Darstellung, andererseits auf das Subjekt des Dichters, auf die produktiven in ihm wirkenden Kräfte. Doch ist das letztere das wichtigere. Die Dichter sind Natur, insofern im Sinne der ästhetischen Briefe die Totalität der menschlichen Natur in ihnen in ihrer ganzen Fülle wirkt, insofern also ihre Vorstellungen zugleich gefühlt sind, ihre Anschauungen zugleich idealen Gehalt besitzen. Dies stellt zunächst die Gemeinsamkeit des dichterischen Charakters in ihnen beiden fest. Nun

aber tritt die spezifische Verschiedenheit ein. So lange dem Dichter sein ganzes Leben, auch mit seiner ganzen Umgebung, als eine einfache Gegebenheit erscheint und er sich in ihm bewegt ohne Gefühl des Mangels oder der Unbefriedigung, so lange ist er naiv. Und wie er als ein Ganzer in diesen Zuständen sich fühlt, so wird er kein anderes Ziel kennen als sie wiederzugeben und außer sich darzustellen, — denn so teilt sich mit ihnen sein ganzes, ungebrochenes, in sich einiges und freudiges Lebensgefühl mit. Sobald er aber dem Leben gegenüber steht als einem Ding, das nicht ist, wie es sollte, dann sieht er die Dinge anders und wird sie also auch anders wiedergeben, nicht in ihrem einfachen Sein, sondern in ihrer Beziehung auf das, was sein soll, mit dem Gemütston des Schmerzes, der Verspottung oder Sehnsucht. Die Dinge reflektieren sich in einem Gemüt, in das der Bruch gekommen ist und mit dem Bruch die Sehnsucht der Vollendung. Die Schilderung ist gezeichnet auf den Hintergrund der Menschheit, die einmal sein soll, d. h. die die Einigkeit in sich selber in der vollendeten Kultur wiederfand.

Aus einer Verschiedenheit der Anschauungsweise erklärt sich also der verschiedene dichterische Charakter. Dies ist der große Zug der Schillerschen Poetik, daß sie in der Anschauungs- und Empfindungsweise als ihrer Wurzel die letzten Gründe der verschiedenen Dichtungscharaktere aufspürt. Die Anschauungsweise aber ist nichts Willkürliches, sondern eine unabänderliche Urbestimmtheit des Dichters, insofern er ein Kind seiner Kultur ist. Er kann sie so wenig ändern wie den Gang und den Entwicklungszustand der Menschheit.

Der Punkt der Unterscheidung liegt nicht allein im Objekt noch auch allein im dichterischen Subjekt, sondern in der Art, wie der Dichter Natur fühlt und folglich in seiner Darstellung wiedergibt, besser noch, wie er sich in der Natur fühlt, also in der Art, wie das Objekt im Subjekt ist. Es handelt sich um die Art, in der aus der dichterischen Darstellung das menschliche Fühlen spricht. Das muß man festhalten, um sich durch die verschlungenen Gedankengänge der Schrift hindurchzufinden.

Das Gemeinsame also, wodurch beide Empfindungs-

weisen zur Dichtung werden, ist, daß Wirklichkeit dargestellt wird. Die Verschiedenheit liegt im Gefühlston, in der Art der Beteiligung des Subjekts. Nun verstehen wir, inwiefern es Wesen und Aufgabe der Dichtung ist, der Menschheit den vollständigen Ausdruck zu geben, da in der Darstellung zum Ausdruck kommt, wie die Menschheit im Dichter sich fühlt: sich in der Wirklichkeit und die Wirklichkeit in sich. Sie fühlt sich entweder als eine in sich vollständige oder als eine, die wieder vollständig werden will. In jenem Fall der Einigkeit mit sich selbst ist sie eins auch mit dem Wirklichen, und man merkt den persönlichen Gefühlston kaum als eben in dem Aufgehen im Objekt, wie es nur dem ungebrochenen Lebensgefühl möglich ist. Das Werk dieses Dichters ist er, er ist das Werk. In dem zweiten Fall ergeben sich die Gefühlsnuancen der um ihr Leben als ein neu zu gewinnendes ringenden Persönlichkeit.

In jener Einheit mit sich selbst erkennen wir den dichterischen Ausdruck der schönen Seele, in dieser Spannung der hohen Geistigkeit den erhabenen Charakter. So kehrt in der Schillerschen Poetik die Einteilung seiner ästhetischen Grundbegriffe wieder.

Hier wird ferner klar, daß der Dichtungstrieb unverlierbar ist, daß er mit dem moralischen Triebe der Menschheit eng zusammenhängt. Er ist unverlierbar wie das Bedürfnis sich auszusprechen und in der Aussprache sich selber klar zu werden. Was aber zum Ausdruck kommt, ist die Art, wie sich die Menschheit in ihrem Gesamtzustande fühlt, einig mit sich selbst oder gebrochen, also der moralische Empfindungszustand. Das unterscheidet den Dichter von den anderen Menschen, daß in ihm Gefühl und Anschauung wird, was sie alle erfahren, also entweder ihre Harmonie oder ihr Streben zu einer neuen Ganzheit.

Dieser Zustand der Menschheit spiegelt sich allemal in der dichterischen Darstellung, die Einheit mit sich selbst entweder als eine noch ungebrochene oder als das gesuchte Ziel. So ist es zu verstehen, wenn wir alle Dichtung bezeichnen als Individualisierung des Ideals. Dann überwiegt in der naiven die Individualisierung, in

der sentimentalischen das Ideal; dort die Bestimmtheit der Darstellung, hier der ideelle Gehalt. Insofern das Ziel ein solches, dem wir uns in unendlicher Annäherung zubewegen, der Weg also ein grenzenloser, darf man sagen: Darstellung des Unendlichen ist allemal das Wesen der Dichtung, nur erfüllt sie ihre Aufgabe dort durch absolute Darstellung, hier durch Darstellung eines Absoluten.

Man mißversteht Schiller völlig, wenn man ihn verdächtigt, er habe unter dem Namen der sentimentalischen nur der Reflexionspoesie das Wort reden wollen, habe jenen den Dichternamen sichern wollen, die nur Gedanken geben statt Gestalten. Ausdrücklich schließt er die Dichtung aus dem Reich der bloßen Begriffe und des Verstandes aus und weist ihr einerseits die Sinnenwelt, anderseits die Ideenwelt zu, d. h. beide Male die Anschauung, nur eben in dem verschiedenen Empfindungston. Auch sichern ihn seine kritischen Urteile über Klopstock, Kleist und Haller vor jenem Verdacht. Denken wir vielmehr an Dichter wie Dante, Milton, Klopstock oder den jungen Schiller selbst. Karl Moor steht vor uns als der Ankläger gegen seine Zeit, welche Menschheit und Natur mit Füßen tritt. Er ist der, der die neue Menschheit sucht und bei diesem Unternehmen sich selbst zerstört. Also durchaus eine dargestellte Welt, aber die erst möglich wird aus dem Bewußtsein der Menschheit, die sein soll und die uns verloren ging.

Die Schillersche Theorie der sentimentalischen Dichtung ist weder eine oratio pro domo, noch eine leere Konstruktion, sondern eine wirkliche Entdeckung, durch die das Verständnis der Tatsachen, der Weltgeschichte der Dichtung erst ermöglicht wird. Gehen wir die Reihe von Dante bis Schiller durch und stellen ihnen Homer gegenüber, so ergibt sich von selbst die Einsicht, daß es das Christentum ist, welches auch hier die welthistorischen Epochen scheidet. Seitdem es die Welt beherrscht, erscheint das Leben als eine furchtbare Frage auf die Seelen der Menschen gelegt und nicht mehr als die holde Gegebenheit des Altertums.

Darum entspricht die sentimentalische Dichtung in der Tat im wesentlichen dem, was wir im spezifischen Sinne

des Worts den „modernen“ Menschen nennen. Denn darunter verstehen wir die Angst, Not und Verlorenheit des Menschen, in den der Bruch gekommen zwischen Wirklichkeit und Ideal. Und so verdanken wir Schiller die erste grundsätzliche Bestimmung und Unterscheidung der Begriffe Antik und Modern.[1])

Arten der sentimentalischen Poesie.

Demnach wird die Entwicklung der Arten sentimentalischer Dichtung eine Psychologie der modernen Empfindungsweise enthalten, was wieder der ästhetischen Erörterung ihr großes kulturhistorisches Interesse gibt. Als die verschiedenen Arten der sentimentalischen ergeben sich: satirische, elegische und idyllische Empfindungsweise, da es allemal auf ein Verhältnis zwischen Wirklichkeit und Ideal hinauskommt und wir: entweder die Wirklichkeit in ihrer Entfernung vom Ideale, oder das Ideal als ein verlorenes, oder endlich als ein erreichtes fühlen und darstellen können. Daß gerade diese Empfindungstöne in der sentimentalischen Empfindungsweise zusammengreifen müssen und ihre Ableitung aus dem gemeinsamen Begriff ist wieder eine wirkliche Entdeckung. Sie erscheint wahrhaft kündigend für das Verständnis der modernen Poesie, ferner als feinste Selbsterkenntnis Schillers, aber beinahe mehr noch prophetisch als die Vergangenheit deutend. Wir erkennen das Ineinandergreifen von Satire, Elegie und Idylle schon bei Dante, deutlicher bei Milton, völlig klar z. B. in den „Räubern“. Wie sehr aber macht es den dichterischen Charakter aus bei Byron, Musset und Heine, die man als die typisch „modernen“ Poeten ihrer Zeit empfunden hat. — —

Die Idee großer Poesie.

In kritischem Sinne bedeutend ist nun aber vor allem die Art, wie Schiller Maßstäbe der allgemeinen Einschätzung der Dichtungen zu entwickeln weiß, mit anderen Worten, wie er das höchste Ziel wahrhaft großer Poesie

[1]) s. Goethe: Einwirkung der neueren Philosophie. Shakespeare und kein Ende. Gespräche mit Eckermann 21. März 1830.

in allen Gattungen zu bestimmen vermag. Hier handelt es sich um den Vorgang, der in allen künstlerischen Dingen der entscheidende bleibt, um die Umschmelzung des Gegebenen oder des Stoffes in Kunst. Denn der Stoff ist für die Dichtung erst etwas durch das, was sie daraus macht. Der durchgehende Gedanke ist, daß — von den allgemein dichterischen Forderungen der Darstellung abgesehen — große und echte Dichtung dort entspringt, wo ein notwendig menschliches Fühlen, nicht ein zufällig subjektives des Dichters den Stoff beseelt. Wenn wir uns nach der Glückseligkeit der Natur zurücksehnen, wenn wir aus der Kultur herausmöchten wegen all der Lasten, Unterdrückungen und Verfolgungen, die sie mit sich bringt, dann sind wir nicht im Recht. Denn das sind notwendige Begleiterscheinungen des Streites, der nun einmal mit dem Fortschritt unvermeidlich verknüpft ist. Ein Werk, aus solchem Gefühl gedichtet, hat daher keine allgemeine Bedeutung. In einem energischeren Geiste klingt es nicht wieder. Von allgemein menschlicher Bedeutung aber ist das Streben zur Vollkommenheit der Natur, zu ihrer Einheit mit sich selbst, zu der neuen Menschheit, wie sie vor Karl Moor liegt und in anderer Weise vor einem Dante und Milton. Dichtungen, die aus diesem Geiste leben, sind Ausdruck der vollständigen Menschheit, eine notwendige Selbstorientierung für sie, nicht zufällig subjektive Gebilde: und darum leben sie als große Poesie. Darum spreche aus der scherzhaften Satire nicht ein krankes Gemüt, sondern die Überlegenheit der schönen Seele, aus der strafenden oder pathetischen aber der erhabene Charakter. Darum gehe die Trauer der Elegie auf das verlorene Ideal, nicht auf lästige Entbehrungen. Darum setze uns die Idylle nicht zurück in den vorgeblichen Hirtenstand der Unschuld vor Beginn der Kultur, sondern führe uns mit energischem Schwung zu der vollendeten Menschheit der neuen Harmonie und des Friedens in sich selber. Diese ganze Kritik bewegt sich im Hinblick auf das Ziel, das jede Gattung, jedes Werk selber wollen muß, um ihr eigenes Wesen zu entfalten. Sie lebt im Bewußtsein von der Möglichkeit und Notwendigkeit einer Dichtung, die den geistig und

moralisch höchststehenden Menschen als eine Lebensnotwendigkeit erscheine, ihnen ihr eigenes Dasein widerspiegele im Genuß des Phantasiespiels. Denn das sind die Anforderungen an große Poesie. Es ist hier die Stelle, an der sich der Schillersche Idealismus in Gegensatz setzt zu der Rousseauschen Empfindsamkeit: die Natur, zu der wir streben, nicht hinter uns, sondern vor uns; — also ist hier auch die Stelle, an der sich der von Empfindsamkeit ganz freie Schillersche Begriff des Sentimentalen bestimmt. Der herbe Realismus — im heutigen Sinne des Worts — der Schillerschen Lebensbetrachtung findet in diesen Stellen seinen großartigen Ausdruck. Es ist ein Punkt, in dem die landläufige Meinung über Schiller doch einmal gründlich umlernen muß.

In den gleichen Zusammenhang gehört die Unterscheidung der wirklichen und der wahren Natur. Wir wollen die wahre Natur in dem Werke des Dichters sehen, nicht bloß die wirkliche, — das will sagen, daß eine innere Notwendigkeit des Daseins sich darstelle und nicht nur ein zufällig Wirkliches. Der Ausdruck der inneren Notwendigkeit des Daseins ist ausgezeichnet. Das Kunstwerk soll mich überzeugend ansprechen, da es ja seinem Wesen nach eine Sprache und zwar durch die Anschauung ist. Es ist daher mit dem gemeinen Affentalent der Nachahmung nicht getan. Sondern wir sollen den Dingen Geist geben und zwar ihren Geist, d.h. ein Leben überzeugend aus ihnen sprechen lassen, das wir gelten zu lassen durch die Anschauung selbst gezwungen werden und das uns etwas sagt. Wir wollen nicht Fratzen sehen, nicht Plattheiten hören, nicht im Spital gemartert werden. In der innigen Verschmelzung des Geistes mit dem Stoff besteht der poetische Gehalt. Gefühls- und Ideenvermögen gleichzeitig beschäftigend, setzt er uns in Freiheit. Jede der beiden Dichtungsarten hat ihre besondere Gefahr. Die naive wird leicht trivial werden und gehaltlos, die sentimentalische überspannt, d. h. gestaltlos. In der Vermeidung beider Gefahren zeigt sich der Meister. Denn das wahrhaft Schöne stimmt einerseits mit der Natur und andererseits mit dem Ideale. — All das sind Begriffe, die man wohl theoretisch ablehnen kann, ohne die aber, so oder

so gewandt, keine Kritik tatsächlich auskommt. Übrigens wußte niemand besser als Schiller, wie unendlich schwer es ist, noch so sorgfältig bestimmte ästhetische Begriffe auf die Erscheinungen der Kunst und Literatur im einzelnen Fall richtig anzuwenden. (An W. v. Humboldt, 27. Juni 1798.)

Berichtigung der üblichen Auffassungen von der Aufgabe der Poesie.

Die ganze Kritik Schillers ist auf das Ziel großer Literatur gerichtet und von der Bedeutung der Poesie für Leben und Kultur tief durchdrungen. Es gehört daher in ihren Zusammenhang, daß sie die landläufigen Irrtümer über Zweck und Aufgabe der Poesie gründlich berichtigt. Man findet diese in der Erholung oder in der Veredlung. Es fragt sich nur, was man unter Erholung versteht. Nun wechselt das Leben der Meisten zwischen erschöpfender Arbeit und erschlaffendem Genuß. Sie finden daher die Erholung in der Geistesruhe und dem Stillstand der Kräfte, nicht aber in der Wiederherstellung des Ganzen unserer Natur. Weder der stumpfsinnige Gelehrte noch der erschöpfte Geschäftsmann sind zu einem eigentlich ästhetischen Urteil fähig. Denn die Schönheit als Produkt der Zusammenstimmung von Geist und Sinnen spricht zu allen Vermögen des Menschen zugleich und setzt daher deren vollen und frischen Gebrauch voraus. Man muß seine ganze Natur beisammen haben für die große Poesie. Daher das Glück der Mittelmäßigkeit und Leerheit in ästhetischen Dingen. Daher auch Schillers hartes, aber noch heute ohne Einschränkung wahres Wort, daß „so gar wenige, selbst von den Besseren, ja den Besten in ästhetischen Dingen ein Urteil haben." Es ist eine fruchtbare und befreiende Auffassung von dem, was das poetische Verständnis voraussetzt, das in der Tat weit mehr Geistesfeinheit, Frische und Eigenart des Intellekts verlangt als die Arbeit des bloßen Gelehrten und Geschäftsmanns! Hier ist eigentlich zum erstenmal die volle Würdigung ästhetisch-literarischer Kultur! So bestimmt wie von allem Unterhaltungsbedürfnis scheidet Schiller sie von moralistischen Zwecken. Auch die Veredlung durch die Poesie wird meist mißverstanden.

Schillers Erörterungen haben hier nicht ganz das Einfache und Überzeugende wie über die Erholung. Doch dürfte der Kern des Gedankens sein, daß die Veredlungstheoretiker, auf das Absolute und Ideelle gerichtet, die notwendigen Forderungen der Gestaltung im Kunstwerk übersehen. So erscheint dann endlich das ästhetische Urteil als das, was es ist, als der Ausdruck der feinsten und freiesten Bildung, weder heimisch bei den von Geschäften Gehetzten noch bei den bloß Kontemplativen, sondern bei denen, die, ohne zu arbeiten, tätig sind [1]) und die idealisieren können, ohne zu schwärmen, die alle Realitäten des Lebens mit den wenigst möglichen Schranken in sich vereinigen — kurz bei einer Klasse, in der das schöne Ganze menschlicher Natur möglich ist, und die daher in allem, was rein menschlich, durch ihre Gefühle dem allgemeinen Urteil Gesetze geben. Es ist die Idee eines neuen Adels, einer neuen Bedeutung, die durch freie und feine Bildung die Leute von Welt gewinnen können, — die Idee einer Laienkultur im Gegensatz zu den Fachleuten, eine wahre Fortsetzung der Reformation in weltlichen oder künstlerischen Dingen. Wir mögen es nennen die Ästhetisierung des Adels oder den Gedanken eines neuen ästhetischen Adels. Jedenfalls ist es die Übertragung der Schillerschen Idee vom ästhetischen Staat ins Literarische. Und wie überall, indem Schillers Gedanken konkret werden, erkennt man ihre unverlierbare Bedeutung und Fruchtbarkeit.

Idealist und Realist.

Wie die Erörterung ausging von einem allgemeinen seelischen Phänomen, so läuft sie aus, indem sie dieselbe Grundunterscheidung wie in den Charakteren der Dichter auch in den menschlichen Charakteren überhaupt nachweist. Natürlich muß sie sich auch hier wiederholen, da ja das menschliche Dasein im Dichter nur gesteigert

---

[1]) Das Wort „arbeiten" bedeutet hier natürlich eine einseitige Spannung des Intellekts oder Willens. Die schöpferische Geistestätigkeit ist in einem anderen Sinne des Wortes zweifellos die intensivste unter allen „Arbeiten".

erscheint zum Selbstgefühl und zur Darstellungsfähigkeit. Dem naiven Dichter entspricht der Realist, dem sentimentalischen der Idealist. Wie jener sich bestimmen läßt durch die gleichförmige Notwendigkeit der Natur, so dieser durch die absolute Forderung der Ideen. Wie jener auf Erfahrung und Nutzen, ist dieser auf das absolute Erkennen der Philosophie und auf das absolut Gute gerichtet. Wie die Dichtungsweisen sich verlieren in Plattheit und Überspannung, so erscheinen als Entartung des Realisten der gemeine Empiriker, als die des Idealisten der Phantast. Die lehrreiche Erörterung verdient das eindringendste Studium. Für Schiller ist das Entscheidende, wie er hier den Realisten neben dem Idealisten als gleich notwendigen Menschentypus, beide in ihren Grenzen und als einander ergänzend sieht. In seinen sämtlichen Jugenddramen hat er wahres und unmittelbares Verständnis nur für die Idealisten. Es ist das Ausreifen seiner allgemeinen Lebensanschauung am entscheidenden Punkt. Es ist zugleich der typische Beweis, wie bei ihm — wie übrigens bei jedem wahrhaften Verhältnis zur Kunst — dichterisches Verständnis und allgemeine Lebensanschauung sich miteinander entwickeln. In seinem nächsten großen Drama, dem „Wallenstein", ist es der Gegensatz der Idealisten (Max und Thekla) und der Realisten (Wallenstein und seine Welt), der die ganze Formgebung bestimmt. So stehen wir hier an dem Punkt, an dem wir das Hinüberwandern der Schillerschen Gedankenarbeit in die Dichtung unmittelbar beobachten.

8.

Kurze Überleitung zu den philosophischen Gedichten.

In den philosophischen Gedichten Schillers hat das Ganze seiner philosophischen Einsicht eine letzte Form und Prägung gewonnen, durch die es Gemeingut der höheren Bildung werden kann. Daß der Gedanke schließlich noch als Dichtung sich ausspricht, ist der letzte Erweis jener gewaltigen, künstlerisch formenden Kraft, die für den Kenner schon in Schillers philosophischer Prosa mächtig ist. Aber es bezeugt zugleich

vollgültig, wie sehr in diesen Gedanken etwas Lebendiges und für jeden lebendigen Menschen Wichtiges ist, wie sehr sie sich gelöst haben von der Stütze fachmännischer Vorbildung. Indem sie in unmittelbarer Verständlichkeit neues Lebensgut bieten, tragen sie die neue Lehre in die „schöne" und in die „große" Welt, um Schillersche Ausdrücke zu gebrauchen, in Welten, die mit der Fachphilosophie nie Berührung suchen würden. So geschieht es wirklich durch die künstlerische Form, daß sein Gedanke unter den Menschen Einheit und Bildung stiftet — gemäß Schillers eigener Theorie. Aber daß sie Kunst werden können, beweist auch geradezu die Fruchtbarkeit und Lebendigkeit der Gedanken selber. Wir geben nur einige Andeutungen für die schöne Aufgabe, in diesen Regionen heimisch zu werden.

Vielleicht findet man den Zugang am besten durch das Gedicht von der „Macht des Gesanges" (Musenalmanach für 1796), das die keinem fremden Gesetz unterworfene Urgewalt der künstlerischen Offenbarung und Erfahrung, die Wiederherstellung der Einheit und Macht der Natur in uns durch die Kunst, also den ersten Kerngedanken der ästhetischen Erziehung begeistert ausspricht. Gleich daneben stellen wir „die Ideale" (Musenalmanach für 1796). In ihnen handelt es sich um nichts anderes als um den Übergang aus der schlaffen Empfindsamkeit, die sich zurücksehnt in den sinnlichen Frieden und das verlorene Glück der Kindheit, Unschuld und Natur, zu der energischen und männlichen Resignation, die, zu unablässiger Arbeit entschlossen, zufrieden mit dem wenigen, was das Leben gibt, vorwärts blickt in die sittliche Kultur. Also genau die historisch bedeutsame Umkehr der Betrachtung ist in diesem Gedicht in Frage, duch welche Schiller über Rousseau hinaus den sittlichen Idealismus gewinnt. Ganz und gar eine dichterische Formung der Gedankenreihen „über die ästhetische Erziehung des Menschen" ist das Gedicht „Ideal und Leben" (Horen 1795, 9. St. unter dem Titel „das Reich der Schatten"). Da haben wir in Gott die Einheit von Glück und Vollkommenheit, Sinnenglück und Seelenfrieden, während der Mensch zerrissen schwankt zwischen

dem Begehren seiner Sinne und der reinen unerreichbaren Idee der Menschheit. Nur im Gefühl der Schönheit bekommen wir jenes Einssein zu kosten, um das das Leben mit seinen Spannungen uns bringt. Und nun gibt er uns die Bilder vom Lebenskampf, — dem Streit der Zwecke, dem Kampf des Künstlers mit dem Stoff, den Forderungen der Pflichten oder der Schuld, dem Ansturm des Schicksals oder dem Leiden, und über sie alle stellt er in den Gegenstrophen seine frohe Botschaft von der Erlösung in den Werken und Gefühlen des Schönen und Erhabenen, bis der Übergang des Menschen in den Gott, die Erhebung des Herkules in den Olymp mit einem Bild jener höchsten Idylle schließt, die Schiller für möglich hielt: es ist das Inslebentreten des Ideal-Schönen. (An W. v. Humboldt 29. November 1795.)

Wie „Ideal und Leben" zu den ästhetischen „Briefen", so verhält sich „Der Spaziergang" (Horen 1795 unter dem Titel „Elegie") zu der Abhandlung „über naive und sentimentalische Dichtung". Es ist der Gang der Menschheit von Natur durch Kultur zur neuen Natur, der hier in den lebendigen Bildern eines Spaziergangs an unserem Auge vorüberzieht. In die beiden Werken gemeinsame Welt gehören „der Tanz" (Musenalmanach für 1796) und „Natur und Schule" (Horen 1795) (jetzt „der Genius") und „das Glück" (Musenalmanach für 1799). Immer sind es die Gedanken von dem Spiel der Kunst, in dem das sinnvolle Bild des Lebens gespiegelt und zur Form gebracht erscheint, von der Naivetät des Genies, in dessen reinem Gefühl das Gesetz erhalten blieb, das die anderen verloren haben und nun durch Kunst und Wissen wieder suchen müssen, von dem Glück der Genialität und Schönheit, die immer wieder Gunst und Geschenk sind und als göttliche Gunst die Seligkeit ins Leben bringen.

Nicht allen den einzelnen Sprüchen goldener Weisheit können wir nachgehen. Das vollste und zusammengefaßteste Glaubensbekenntnis Schillers finden wir in den Tabulae votivae (Musenalmanach für 1797)[1]). Ähnlich hat

---

[1]) Nach Schillers Äußerung (an Körner 17. Oktober 1796) hat Goethe an diesen Sprüchen „sehr wenig Anteil", aber sie waren

auch Goethe es angesehen, der darüber schrieb (17. Aug. 1796): „Wenn es möglich ist, daß die Deutschen begreifen, daß man ein guter tüchtiger Kerl sein kann, ohne gerade ein Philister und ein Matz zu sein, so müssen Ihre Sprüche das gute Werk vollbringen, indem die großen Verhältnisse der menschlichen Natur mit so viel Adel, Freiheit und Kühnheit dargestellt sind." Man möchte die Worte des zweiten Spruchs gerade hier auf Schiller beziehen:

Aber entfaltet sich auch nur einer, einer allein streut
Eine lebendige Welt ewiger Bildungen aus.

Und so kommen noch einmal alle die teuren, Leben wirkenden Gedanken aus dem weiten Gebiet des Sittlichen, der Lehre, der Kunst und über die Verhältnisse von Mensch zu Mensch. Sollten wir aber den Grundgedanken sagen, so finden wir ihn in der Idee der vollendeten Bildung und des Adels, den das Leben gewinnen kann, wenn es in freiem, großem, in genialem Geiste behandelt wird.

Was Schiller der deutschen Bildung hinzufügen wollte, das war eine wahrhafte, vertiefte und verfeinerte ästhetische Kultur, nicht Schöngeisterei, sondern der schöne Geist, der von jener das Gegenteil ist, und der in nichts anderem sich zeigt als darin, daß in allem, was wir tun, ein ganzer und voller Mensch in die Erscheinung tritt. Gelungen ist es ihm nicht. Der Mangel an Einsicht und die Vorurteile sind heute im großen und ganzen noch dieselben wie damals. Um so freudiger setzen wir uns für seine Lebensarbeit ein, die ihr Werk noch nicht vollendet hat, sondern vielmehr erst tun soll.

---

ihm damals das liebste von Schiller, „auch ich halte auf die Tabulas votivas am meisten". Dies wird die Aufnahme rechtfertigen, auch wenn — fast sollte man sagen: um so mehr wenn — einige wenige von den Sprüchen von Goethe sein sollten. S. Goethes vier Jahreszeiten, Herbst.

1.

Über Anmut und Würde.

Die griechische Fabel legt der Göttin der Schönheit einen Gürtel bei, der die Kraft besitzt, dem, der ihn trägt, Anmut zu verleihen, und Liebe zu erwerben. Eben diese Gottheit wird von den Huldgöttinnen oder den Grazien begleitet.

Die Griechen unterschieden also die Anmut und die Grazien noch von der Schönheit, da sie solche durch Attribute ausdrückten, die von der Schönheitsgöttin zu trennen waren. Alle Anmut ist schön, denn der Gürtel des Liebreizes ist ein Eigentum der Göttin von Gnidus; aber nicht alles Schöne ist Anmut, denn auch ohne diesen Gürtel bleibt Venus, was sie ist.

Nach eben dieser Allegorie ist es die Schönheitsgöttin allein, die den Gürtel des Reizes trägt und verleiht. Juno, die herrliche Königin des Himmels, muß jenen Gürtel erst von der Venus entlehnen, wenn sie den Jupiter auf dem Ida bezaubern will. Hoheit also, selbst wenn ein gewisser Grad von Schönheit sie schmückt, (den man der Gattin Jupiters keineswegs abspricht) ist ohne Anmut nicht sicher, zu gefallen; denn nicht von ihren eigenen Reizen, sondern von dem Gürtel der Venus erwartet die hohe Götterkönigin den Sieg über Jupiters Herz.

Die Schönheitsgöttin kann aber doch ihren Gürtel entäußern und seine Kraft auf das Minderschöne übertragen. Anmut ist also kein ausschließendes Prärogativ des Schönen, sondern kann auch, obgleich immer nur aus der Hand des Schönen, auf das Minderschöne, ja selbst auf das Nichtschöne übergehen.

Die nämlichen Griechen empfahlen demjenigen, dem bei allen übrigen Geistesvorzügen die Anmut, das Gefällige, fehlte, den Grazien zu opfern. Diese Göttinnen

wurden also von ihnen zwar als Begleiterinnen des schönen Geschlechts vorgestellt, aber doch als solche, die auch dem Mann gewogen werden können, und die ihm, wenn er gefallen will, unentbehrlich sind.

Was ist aber nun die Anmut, wenn sie sich mit dem Schönen zwar am liebsten, aber doch nicht ausschließend, verbindet? Wenn sie zwar von dem Schönen herstammt, aber die Wirkungen desselben auch an dem Nichtschönen offenbart? Wenn die Schönheit zwar ohne sie bestehen, aber durch sie allein Neigung einflößen kann?

Das zarte Gefühl der Griechen unterschied frühe schon, was die Vernunft noch nicht zu verdeutlichen fähig war, und, nach einem Ausdruck strebend, erborgte es von der Einbildungskraft Bilder, da ihm der Verstand noch keine Begriffe darbieten konnte. Jener Mythus ist daher der Achtung des Philosophen wert, der sich ohnehin damit begnügen muß, zu den Anschauungen, in welchen der reine Natursinn seine Entdeckungen niederlegt, die Begriffe aufzusuchen, oder mit anderen Worten, die Bilderschrift der Empfindungen zu erklären.

Entkleidet man die Vorstellung der Griechen von ihrer allegorischen Hülle, so scheint sie keinen anderen, als folgenden Sinn einzuschließen.

Anmut ist eine bewegliche Schönheit; eine Schönheit nämlich, die an ihrem Subjekte zufällig entstehen und ebenso aufhören kann. Dadurch unterscheidet sie sich von der fixen Schönheit, die mit dem Subjekte selbst notwendig gegeben ist. Ihren Gürtel kann Venus abnehmen und der Juno augenblicklich überlassen; ihre Schönheit würde sie nur mit ihrer Person weggeben können. Ohne ihren Gürtel ist sie nicht mehr die reizende Venus, ohne Schönheit ist sie nicht Venus mehr.

Dieser Gürtel, als das Symbol der beweglichen Schönheit, hat aber das ganz besondere, daß er der Person, die damit geschmückt wird, die objektive Eigenschaft der Anmut verleiht; und unterscheidet sich dadurch von jedem anderen Schmuck, der nicht die Person selbst, sondern bloß den Eindruck derselben, subjektiv, in der Vorstellung eines anderen, verändert. Es ist der ausdrückliche Sinn des griechischen Mythus, daß sich die

Anmut in eine Eigenschaft der Person verwandle, und daß die Trägerin des Gürtels wirklich liebenswürdig sei, nicht bloß so scheine.

Ein Gürtel, der nicht mehr ist als ein zufälliger äußerlicher Schmuck, scheint allerdings kein ganz passendes Bild zu sein, die persönliche Eigenschaft der Anmut zu bezeichnen; aber eine persönliche Eigenschaft, die zugleich als zertrennbar von dem Subjekte gedacht wird, konnte nicht wohl anders, als durch eine zufällige Zierde, versinnlicht werden, die sich unbeschadet der Person von ihr trennen läßt.

Der Gürtel des Reizes wirkt also nicht natürlich, weil er in diesem Fall an der Person selbst nichts verändern könnte, sondern er wirkt magisch, das ist, seine Kraft wird über alle Naturbedingungen erweitert. Durch diese Auskunft (die freilich nicht mehr ist als ein Behelf) sollte der Widerspruch gehoben werden, in den das Darstellungsvermögen sich jederzeit unvermeidlich verwickelt, wenn es für das, was außerhalb der Natur im Reiche der Freiheit liegt, in der Natur einen Ausdruck sucht.

Wenn nun der Gürtel des Reizes eine objektive Eigenschaft ausdrückt, die sich von ihrem Subjekte absondern läßt, ohne deswegen etwas an der Natur desselben zu verändern, so kann er nichts anderes als Schönheit der Bewegung bezeichnen; denn Bewegung ist die einzige Veränderung, die mit einem Gegenstand vorgehen kann, ohne seine Identität aufzuheben.

Schönheit der Bewegung ist ein Begriff, der beiden Forderungen Genüge leistet, die in dem angeführten Mythus enthalten sind. Sie ist erstlich objektiv und kommt dem Gegenstande selbst zu, nicht bloß der Art, wie wir ihn aufnehmen. Sie ist zweitens etwas Zufälliges an demselben, und der Gegenstand bleibt übrig, auch wenn wir diese Eigenschaft von ihm wegdenken.

Der Gürtel des Reizes verliert auch bei dem Minderschönen, und selbst bei dem Nichtschönen seine magische Kraft nicht; das heißt, auch das Minderschöne, auch das Nichtschöne kann sich schön bewegen.

Die Anmuth, sagt der Mythus, ist etwas Zufälliges an ihrem Subjekt; daher können nur zufällige Bewegungen

diese Eigenschaft haben. An einem Ideal der Schönheit müssen alle notwendigen Bewegungen schön sein, weil sie, als notwendig, zu seiner Natur gehören; die Schönheit dieser Bewegungen ist also schon mit dem Begriff der Venus gegeben, die Schönheit der zufälligen ist hingegen eine Erweiterung dieses Begriffs. Es gibt eine Anmut der Stimme, aber keine Anmut des Atemholens.

Ist aber jede Schönheit der zufälligen Bewegungen Anmut?

Daß der griechische Mythus Anmut und Grazien nur auf die Menschheit einschränke, wird kaum einer Erinnerung bedürfen; er geht sogar noch weiter, und schließt selbst die Schönheit der Gestalt in die Grenzen der Menschengattung ein, unter welcher der Grieche bekanntlich auch seine Götter begreift. Ist aber die Anmut nur ein Vorrecht der Menschenbildung, so kann keine derjenigen Bewegungen darauf Anspruch machen, die der Mensch auch mit dem, was bloß Natur ist, gemein hat. Könnten also die Locken an einem schönen Haupte sich mit Anmut bewegen, so wäre kein Grund mehr vorhanden, warum nicht auch die Äste eines Baumes, die Wellen eines Stromes, die Saaten eines Kornfeldes, die Gliedmaßen der Tiere, sich mit Anmut bewegen sollten. Aber die Göttin von Gnidus repräsentiert nur die menschliche Gattung, und da, wo der Mensch weiter nichts als ein Naturding und Sinnenwesen ist, da hört sie auf, für ihn Bedeutung zu haben.

Willkürlichen Bewegungen allein kann also Anmut zukommen, aber auch unter diesen nur denjenigen, die ein Ausdruck moralischer Empfindungen sind. Bewegungen, welche keine andere Quelle als die Sinnlichkeit haben, gehören bei aller Willkürlichkeit doch nur der Natur an, die für sich allein sich nie bis zur Anmut erhebet. Könnte sich die Begierde mit Anmut, der Instinkt mit Grazie äußern, so würden Anmut und Grazie nicht mehr fähig und würdig sein, der Menschheit zu einem Ausdruck zu dienen.

Und doch ist es die Menschheit allein, in die der Grieche alle Schönheit und Vollkommenheit einschließt.

Nie darf sich ihm die Sinnlichkeit ohne Seele zeigen, und seinem humanen Gefühle ist es gleich unmöglich, die rohe Tierheit und die Intelligenz zu vereinzeln. Wie er jeder Idee sogleich einen Leib anbildet und auch das Geistigste zu verkörpern strebt, so fordert er von jeder Handlung des Instinkts an dem Menschen zugleich einen Ausdruck seiner sittlichen Bestimmung. Dem Griechen ist die Natur nie bloß Natur, darum darf er auch nicht erröten, sie zu ehren; ihm ist die Vernunft niemals bloß Vernunft, darum darf er auch nicht zittern, unter ihren Maßstab zu treten. Natur und Sittlichkeit, Materie und Geist, Erde und Himmel fließen wunderbar schön in seinen Dichtungen zusammen. Er führte die Freiheit, die nur im Olympus zu Hause ist, auch in die Geschäfte der Sinnlichkeit ein, und dafür wird man es ihm hingehen lassen, daß er die Sinnlichkeit in den Olympus versetzte.

Dieser zärtliche Sinn der Griechen nun, der das Materielle immer nur unter der Begleitung des Geistigen duldet, weiß von keiner willkürlichen Bewegung am Menschen, die nur der Sinnlichkeit allein angehörte, ohne zugleich ein Ausdruck des moralisch empfindenden Geistes zu sein. Daher ist ihm auch die Anmut nichts anderes als ein solcher schöner Ausdruck der Seele in den willkürlichen Bewegungen. Wo also Anmut stattfindet, da ist die Seele das bewegende Prinzip, und in ihr ist der Grund von der Schönheit der Bewegung enthalten. Und so löst sich denn jene mythische Vorstellung in folgenden Gedanken auf: „Anmut ist eine Schönheit, die nicht von der Natur gegeben, sondern von dem Subjekte selbst hervorgebracht wird.“

Ich habe mich bis jetzt darauf eingeschränkt, den Begriff der Anmut aus der griechischen Fabel zu entwickeln, und, wie ich hoffe, ohne ihr Gewalt anzutun. Jetzt sei mir erlaubt zu versuchen, was sich auf dem Wege der philosophischen Untersuchung darüber ausmachen läßt, und ob es auch hier, wie in so viel anderen Fällen wahr ist, daß sich die philosophierende Vernunft weniger Entdeckungen rühmen kann, die der Sinn nicht schon dunkel geahndet, und die Poesie nicht geoffenbart hätte.

Venus, ohne ihren Gürtel und ohne die Grazien, repräsentiert uns das Ideal der Schönheit, so wie letztere aus den Händen der bloßen Natur kommen kann, und, ohne die Einwirkung eines empfindenden Geistes, durch die plastischen Kräfte erzeugt wird. Mit Recht stellt die Fabel für diese Schönheit eine eigene Göttergestalt zur Repräsentantin auf, denn schon das natürliche Gefühl unterscheidet sie auf das strengste von derjenigen, die dem Einfluss eines empfindenden Geistes ihren Ursprung verdankt.

Es sei mir erlaubt, diese von der bloßen Natur, nach dem Gesetz der Notwendigkeit gebildete Schönheit, zum Unterschied von der, welche sich nach Freiheitsbedingungen richtet, die Schönheit des Baues (architektonische Schönheit) zu benennen. Mit diesem Namen will ich also denjenigen Teil der menschlichen Schönheit bezeichnet haben, der nicht bloß durch Naturkräfte ausgeführt worden (was von jeder Erscheinung gilt), sondern der auch nur allein durch Naturkräfte bestimmt ist.

Ein glückliches Verhältnis der Glieder, fließende Umrisse, ein lieblicher Teint, eine zarte Haut, ein feiner und freier Wuchs, eine wohlklingende Stimme u. s. f. sind Vorzüge, die man bloß der Natur und dem Glück zu verdanken hat; der Natur, welche die Anlage dazu hergab, und selbst entwickelte; dem Glück — welches das Bildungsgeschäft der Natur vor jeder Einwirkung feindlicher Kräfte beschützte.

Diese Venus steigt schon ganz vollendet aus dem Schaume des Meeres empor: vollendet, denn sie ist ein beschlossenes, streng abgewogenes Werk der Notwendigkeit, und als solches, keiner Varietät, keiner Erweiterung fähig. Da sie nämlich nichts anderes ist, als ein schöner Vortrag der Zwecke, welche die Natur mit dem Menschen beabsichtigt, und daher jede ihrer Eigenschaften durch den Begriff, der ihr zum Grund liegt, vollkommen entschieden ist, so kann sie — der Anlage nach — als ganz gegeben beurteilt werden, obgleich diese erst unter Zeitbedingungen zur Entwicklung kommt.

Die architektonische Schönheit der menschlichen

Bildung muß von der technischen Vollkommenheit derselben wohl unterschieden werden. Unter der letzteren hat man das System der Zwecke selbst zu verstehen, so wie sie sich untereinander zu einem obersten Endzweck vereinigen; unter der ersteren hingegen bloß eine Eigenschaft der Darstellung dieser Zwecke, so wie sie sich dem anschauenden Vermögen in der Erscheinung offenbaren. Wenn man also von der Schönheit spricht, so wird weder der materielle Wert dieser Zwecke noch die formale Kunstmäßigkeit ihrer Verbindung dabei in Betrachtung gezogen. Das anschauende Vermögen hält sich einzig nur an die Art des Erscheinens, ohne auf die logische Beschaffenheit seines Objekts die geringste Rücksicht zu nehmen. Ob also gleich die architektonische Schönheit des menschlichen Baues durch den Begriff, der demselben zu Grunde liegt, und durch die Zwecke bedingt ist, welche die Natur mit ihm beabsichtet, so isoliert doch das ästhetische Urteil sie völlig von diesen Zwecken, und nichts, als was der Erscheinung unmittelbar und eigentümlich angehört, wird in die Vorstellung der Schönheit aufgenommen.

Man kann daher auch nicht sagen, daß die Würde der Menschheit die Schönheit des menschlichen Baues erhöhe. In unser Urteil über die letztere kann die Vorstellung der ersteren zwar einfließen, aber alsdann hört es zugleich auf, ein rein ästhetisches Urteil zu sein. Die Technik der menschlichen Gestalt ist allerdings ein Ausdruck seiner Bestimmung, und als ein solcher darf und soll sie uns mit Achtung erfüllen. Aber diese Technik wird nicht dem Sinn, sondern dem Verstande vorgestellt; sie kann nur gedacht werden, nicht erscheinen. Die architektonische Schönheit hingegen kann nie ein Ausdruck seiner Bestimmung sein, da sie sich an ein ganz anderes Vermögen wendet, als dasjenige ist, welches über jene Bestimmung zu entscheiden hat.

Wenn daher dem Menschen, vorzugsweise vor allen übrigen technischen Bildungen der Natur, Schönheit beigelegt wird, so ist dies nur insofern wahr, als er schon in der bloßen Erscheinung diesen Vorzug behauptet, ohne daß man sich dabei seiner Menschheit zu erinnern

braucht. Denn da dieses letzte nicht anders als vermittelst eines Begriffs geschehen könnte, so würde nicht der Sinn, sondern der Verstand über die Schönheit Richter sein, welches einen Widerspruch einschließt. Die Würde seiner sittlichen Bestimmung kann also der Mensch nicht in Anschlag bringen, seinen Vorzug als Intelligenz kann er nicht geltend machen, wenn er den Preis der Schönheit behaupten will; hier ist er nichts als ein Ding im Raume, nichts als Erscheinung unter Erscheinungen. Auf seinen Rang in der Ideenwelt wird in der Sinnenwelt nicht geachtet, und wenn er in dieser die erste Stelle behaupten soll, so kann er sie nur dem, was in ihm Natur ist, zu verdanken haben.

Aber eben diese seine Natur ist, wie wir wissen, durch die Idee seiner Menschheit bestimmt worden, und so ist es denn mittelbar auch seine architektonische Schönheit. Wenn er sich also vor allen Sinnenwesen um ihn her durch höhere Schönheit unterscheidet, so ist er dafür unstreitig seiner menschlichen Bestimmung verpflichtet, welche den Grund enthält, warum er sich von den übrigen Sinnenwesen überhaupt nur unterscheidet. Aber nicht darum ist die menschliche Bildung schön, weil sie ein Ausdruck dieser höheren Bestimmung ist, denn wäre dieses, so würde die nämliche Bildung aufhören schön zu sein, sobald sie eine niedrigere Bestimmung ausdrückte, so würde auch das Gegenteil dieser Bildung schön sein, sobald man nur annehmen könnte, daß es jene höhere Bestimmung ausdrückte. Gesetzt aber, man könnte bei einer schönen Menschengestalt ganz und gar vergessen, was sie ausdrückt, man könnte ihr, ohne sie in der Erscheinung zu verändern, den rohen Instinkt eines Tigers unterschieben, so würde das Urteil der Augen vollkommen dasselbe bleiben, und der Sinn würde den Tiger für das schönste Werk des Schöpfers erklären.

Die Bestimmung des Menschen, als einer Intelligenz, hat also an der Schönheit seines Baues nur insofern einen Anteil, als ihre Darstellung, d. i. ihr Ausdruck in der Erscheinung zugleich mit den Bedingungen zusammentrifft, unter welchen das Schöne sich in der Sinnenwelt erzeugt. Die Schönheit selbst nämlich muß jederzeit

ein freier Natureffekt bleiben, und die Vernunftidee, welche die Technik des menschlichen Baues bestimmte, kann ihm nie Schönheit erteilen, sondern bloß gestatten.

Man könnte mir zwar einwenden, daß überhaupt alles, was in der Erscheinung sich darstellt, durch Naturkräfte ausgeführt werde, und daß dieses also kein ausschließendes Merkmal des Schönen sein könne. Es ist wahr, alle technische Bildungen sind hervorgebracht durch Natur, aber durch Natur sind sie nicht technisch; wenigstens werden sie nicht so beurteilt. Technisch sind sie nur durch den Verstand, und ihre technische Vollkommenheit hat also schon Existenz im Verstande, ehe sie in die Sinnenwelt hinübertritt, und zur Erscheinung wird. Schönheit hingegen hat das ganz Eigentümliche, daß sie in der Sinnenwelt nicht bloß dargestellt wird, sondern auch in derselben zuerst entspringt; daß die Natur sie nicht bloß ausdrückt, sondern auch erschafft. Sie ist durchaus nur eine Eigenschaft des Sinnlichen, und auch der Künstler, der sie beabsichtet, kann sie nur insoweit erreichen, als er den Schein unterhält, daß die Natur sie gebildet habe.

Die Technik des menschlichen Baues zu beurteilen, muß man die Vorstellung der Zwecke, denen sie gemäß ist, zu Hilfe nehmen; dies hat man gar nicht nötig, um die Schönheit dieses Baues zu beurteilen. Der Sinn allein ist hier ein völlig kompetenter Richter, und dies könnte er nicht sein, wenn nicht die Sinnenwelt (die sein einziges Objekt ist) alle Bedingungen der Schönheit enthielte, und also zur Erzeugung derselben vollkommen hinreichend wäre. Mittelbar freilich ist die Schönheit des Menschen in dem Begriff seiner Menschheit gegründet, weil seine ganze sinnliche Natur in diesem Begriffe gegründet ist, aber der Sinn, weiß man, hält sich nur an das Unmittelbare, und für ihn ist es also gerade soviel, als wenn sie ein ganz unabhängiger Natureffekt wäre.

Nach dem bisherigen sollte es nun scheinen, als wenn die Schönheit für die Vernunft durchaus kein Interesse haben könnte, da sie bloß in der Sinnenwelt entspringt, und sich auch nur an das sinnliche Erkenntnisvermögen wendet. Denn nachdem wir von dem Begriff derselben,

als fremdartig, abgesondert haben, was die Vorstellung der Vollkommenheit in unser Urteil über die Schönheit zu mischen kaum unterlassen kann, so scheint dieser nichts mehr übrig zu bleiben, wodurch sie der Gegenstand eines vernünftigen Wohlgefallens sein könnte. Nichtsdestoweniger ist es eben so ausgemacht, daß das Schöne der Vernunft gefällt, als es entschieden ist, daß es auf keiner solchen Eigenschaft des Objektes beruht, die nur durch Vernunft zu entdecken wäre.

Um diesen anscheinenden Widerspruch aufzulösen, muß man sich erinnern, daß es zweierlei Arten gibt, wodurch Erscheinungen Objekte der Vernunft werden, und Ideen ausdrücken können. Es ist nicht immer nötig, daß die Vernunft diese Ideen aus den Erscheinungen herauszieht, sie kann sie auch in dieselben hineinlegen. In beiden Fällen wird die Erscheinung einem Vernunftbegriff adäquat sein, nur mit dem Unterschied: daß in dem ersten Fall die Vernunft ihn schon objektiv darin findet, und ihn gleichsam von dem Gegenstand nur empfängt, weil der Begriff gesetzt werden muß, um die Beschaffenheit und oft selbst um die Möglichkeit des Objekts zu erklären; daß sie hingegen in dem zweiten Fall das, was unabhängig von ihrem Begriff in der Erscheinung gegeben ist, selbsttätig zu einem Ausdruck desselben macht, und also etwas bloß Sinnliches übersinnlich behandelt. Dort ist also die Idee mit dem Gegenstande objektiv notwendig, hier hingegen höchstens subjektiv notwendig verknüpft. Ich brauche nicht zu sagen, daß ich jenes von der Vollkommenheit, dieses von der Schönheit verstehe.

Da es also in dem zweiten Fall, in Ansehung des sinnlichen Objektes, ganz und gar zufällig ist, ob es eine Vernunft gibt, die mit der Vorstellung desselben eine ihrer Ideen verbindet, folglich die objektive Beschaffenheit des Gegenstandes von dieser Idee als völlig unabhängig muß betrachtet werden, so tut man ganz recht, das Schöne, objektiv, auf lauter Naturbedingungen einzuschränken, und es für einen bloßen Effekt der Sinnenwelt zu erklären. Weil aber doch — auf der anderen Seite — die Vernunft von diesem Effekt der bloßen

Sinnenwelt einen transscendenten Gebrauch macht, und ihm dadurch, daß sie ihm eine höhere Bedeutung leiht, gleichsam ihren Stempel aufdrückt, so hat man ebenfalls recht, das Schöne subjektiv in die intelligible Welt zu versetzen. Die Schönheit ist daher als die Bürgerin zweier Welten anzusehen, deren einer sie durch Geburt, der anderen durch Adoption angehört; sie empfängt ihre Existenz in der sinnlichen Natur, und erlangt in der Vernunftwelt das Bürgerrecht. Hieraus erklärt sich auch, wie es zugeht, daß der Geschmack, als ein Beurteilungsvermögen des Schönen, zwischen Geist und Sinnlichkeit in die Mitte tritt, und diese beiden, einander verschmähenden Naturen zu einer glücklichen Eintracht verbindet — wie er dem Materiellen die Achtung der Vernunft, wie er dem Rationalen die Zuneigung der Sinne erwirbt — wie er Anschauungen zu Ideen adelt, und selbst die Sinnenwelt gewissermaßen in ein Reich der Freiheit verwandelt.

Wiewohl es aber — in Ansehung des Gegenstandes selbst — zufällig ist, ob die Vernunft mit der Vorstellung desselben eine ihrer Ideen verbindet, so ist es doch — für das vorstellende Subjekt — notwendig, mit einer solchen Vorstellung eine solche Idee zu verknüpfen. Diese Idee und das ihr korrespondierende sinnliche Merkmal an dem Objekte müssen miteinander in einem solchen Verhältnis stehen, daß die Vernunft durch ihre eigenen unveränderlichen Gesetze zu dieser Handlung genötigt wird. In der Vernunft selbst muß also der Grund liegen, warum sie ausschließend nur mit einer gewissen Erscheinungsart der Dinge eine bestimmte Idee verknüpft, und in dem Objekte muß wieder der Grund liegen, warum es ausschließend nur diese Idee und keine andere hervorruft. Was für eine Idee das nun sei, die die Vernunft in das Schöne hineinträgt, und durch welche objektive Eigenschaft der schöne Gegenstand fähig sei, dieser Idee zum Symbol zu dienen — dies ist eine viel zu wichtige Frage, um hier bloß im Vorübergehen beantwortet zu werden, und deren Erörterung ich also auf eine Analytik des Schönen verspare.

Die architektonische Schönheit des Menschen ist also,

auf die Art, wie ich eben erwähnte, der sinnliche Ausdruck eines Vernunftbegriffs; aber sie ist es in keinem anderen Sinne und mit keinem größeren Rechte, als überhaupt jede schöne Bildung der Natur. Dem Grade nach übertrifft sie zwar alle anderen Schönheiten, aber der Art nach steht sie in der nämlichen Reihe mit denselben, da auch sie von ihrem Subjekte nichts, als was sinnlich ist, offenbart, und erst in der Vorstellung eine übersinnliche Bedeutung empfängt.[1]) Daß die Darstellung der Zwecke am Menschen schöner ausgefallen ist, als bei anderen organischen Bildungen, ist als eine Gunst anzusehen, welche die Vernunft, als Gesetzgeberin des menschlichen Baues, der Natur als Ausrichterin ihrer Gesetze erzeigte. Die Vernunft verfolgt zwar bei der Technik des Menschen ihre Zwecke mit strenger Notwendigkeit, aber glücklicherweise treffen ihre Forderungen mit der Notwendigkeit der Natur zusammen, sodaß die letztere den Auftrag der ersteren vollzieht, indem sie bloß nach ihrer eigenen Neigung handelt.

Dieses kann aber nur von der architektonischen Schönheit des Menschen gelten, wo die Naturnotwendigkeit durch die Notwendigkeit des sie bestimmenden teleologischen Grundes unterstützt wird. Hier allein

[1]) Denn — um es noch einmal zu wiederholen — in der bloßen Anschauung wird alles, was an der Schönheit objektiv ist, gegeben. Da aber das, was dem Menschen den Vorzug vor allen übrigen Sinnenwesen gibt, in der bloßen Anschauung nicht vorkommt, so kann eine Eigenschaft, die sich schon in der bloßen Anschauung offenbart, diesen Vorzug nicht sichtbar machen. Seine höhere Bestimmung, die allein diesen Vorzug begründet, wird also durch seine Schönheit nicht ausgedrückt, und die Vorstellung von jener kann daher nie ein Ingredienz von dieser abgeben, nie in das ästhetische Urteil mit aufgenommen werden. Nicht der Gedanke selbst, dessen Ausdruck die menschliche Bildung ist, bloß die Wirkungen desselben in der Erscheinung offenbaren sich dem Sinn. Zu dem übersinnlichen Grund dieser Wirkungen erhebt der bloße Sinn sich ebensowenig, als (wenn man mir dies Beispiel verstatten will) als der bloß sinnliche Mensch zu der Idee der obersten Weltursache hinaufsteigt, wenn er seine Triebe befriedigt.

konnte die Schönheit gegen die Technik des Baues berechnet werden, welches aber nicht mehr stattfindet, sobald die Notwendigkeit nur einseitig ist und die übersinnliche Ursache, welche die Erscheinung bestimmt, sich zufällig verändert. Für die architektonische Schönheit des Menschen sorgt also die Natur allein, weil ihr hier, gleich in der ersten Anlage, die Vollziehung alles dessen, was der Mensch zur Erfüllung seiner Zwecke bedarf, einmal für immer von dem schaffenden Verstand übergeben wurde, und sie also in diesem ihrem organischen Geschäfte keine Neuerung zu befürchten hat.

Der Mensch aber ist zugleich eine Person, ein Wesen also, welches selbst Ursache, und zwar absolut letzte Ursache seiner Zustände sein, welches sich nach Gründen, die es aus sich selbst nimmt, verändern kann. Die Art seines Erscheinens ist abhängig von der Art seines Empfindens und Wollens, also von Zuständen, die er selbst in seiner Freiheit, und nicht die Natur nach ihrer Notwendigkeit bestimmt.

Wäre der Mensch bloß ein Sinnenwesen, so würde die Natur zugleich die Gesetze geben und die Fälle der Anwendung bestimmen; jetzt teilt sie das Regiment mit der Freiheit, und obgleich ihre Gesetze Bestand haben, so ist es nunmehr doch der Geist, der über die Fälle entscheidet.

Das Gebiet des Geistes erstreckt sich so weit, als die Natur lebendig ist, und endigt nicht eher, als wo das organische Leben sich in die formlose Masse verliert, und die animalischen Kräfte aufhören. Es ist bekannt, daß alle bewegenden Kräfte im Menschen untereinander zusammenhängen, und so läßt sich einsehen, wie der Geist — auch nur als Prinzip der willkürlichen Bewegung betrachtet — seine Wirkungen durch das ganze System derselben fortpflanzen kann. Nicht bloß die Werkzeuge des Willens, auch diejenigen, über welche der Wille nicht unmittelbar zu gebieten hat, erfahren wenigstens mittelbar seinen Einfluß. Der Geist bestimmt sie nicht bloß absichtlich, wenn er handelt, sondern auch unabsichtlich, wenn er empfindet.

Die Natur für sich allein kann, wie aus dem obigen

klar ist, nur für die Schönheit derjenigen Erscheinungen sorgen, die sie selbst, uneingeschränkt, nach dem Gesetz der Notwendigkeit zu bestimmen hat. Aber mit der Willkür tritt der Zufall in ihre Schöpfung ein, und obgleich die Veränderungen, welche sie unter dem Regiment der Freiheit erleidet, nach keinen anderen als ihren eigenen Gesetzen erfolgen, so erfolgen sie doch nicht mehr aus diesen Gesetzen. Da es jetzt auf den Geist ankommt, welchen Gebrauch er von seinen Werkzeugen machen will, so kann die Natur über denjenigen Teil der Schönheit, welcher von diesem Gebrauche abhängt, nichts mehr zu gebieten, und also auch nichts mehr zu verantworten haben.

Und so würde denn der Mensch in Gefahr schweben, gerade da, wo er sich durch den Gebrauch seiner Freiheit zu den reinen Intelligenzen erhebt, als Erscheinung zu sinken, und in dem Urteile des Geschmacks zu verlieren, was er vor dem Richterstuhl der Vernunft gewinnt. Die durch sein Handeln erfüllte Bestimmung würde ihm einen Vorzug kosten, den die in seinem Bau bloß angekündigte Bestimmung begünstigte; und wenn gleich dieser Vorzug nur sinnlich ist, so haben wir doch gefunden, daß ihm die Vernunft eine höhere Bedeutung erteilt. Eines so groben Widerspruchs macht sich die Übereinstimmung liebende Natur nicht schuldig, und was in dem Reiche der Vernunft harmonisch ist, wird sich durch keinen Mißklang in der Sinnenwelt offenbaren.

Indem also die Person oder das freie Prinzipium im Menschen es auf sich nimmt, das Spiel der Erscheinungen zu bestimmen, und durch seine Dazwischenkunft der Natur die Macht entzieht, die Schönheit ihres Werkes zu beschützen, so tritt es selbst an die Stelle der Natur, und übernimmt (wenn mir dieser Ausdruck erlaubt ist), mit den Rechten derselben einen Teil ihrer Verpflichtungen. Indem der Geist die ihm untergeordnete Sinnlichkeit in sein Schicksal verwickelt, und von seinen Zuständen abhängen läßt, macht er sich gewissermaßen selbst zur Erscheinung, und bekennt sich als einen Untertan des Gesetzes, welches an alle Erscheinungen ergeht. Um seiner

selbst willen macht er sich verbindlich, die von ihm abhängende Natur auch noch in seinem Dienste Natur bleiben zu lassen, und sie ihrer früheren Pflicht nie entgegen zu behandeln. Ich nenne die Schönheit eine Pflicht der Erscheinungen, weil das ihr entsprechende Bedürfnis im Subjekte in der Vernunft selbst gegründet, und daher allgemein und notwendig ist. Ich nenne sie eine frühere Pflicht, weil der Sinn schon geurteilt hat, ehe der Verstand sein Geschäft beginnt.

Die Freiheit regiert also jetzt die Schönheit. Die Natur gab die Schönheit des Baues, die Seele gibt die Schönheit des Spiels. Und nun wissen wir auch, was wir unter Anmut und Grazie zu verstehen haben. Anmut ist die Schönheit der Gestalt unter dem Einfluß der Freiheit; die Schönheit derjenigen Erscheinungen, die die Person bestimmt. Die architektonische Schönheit macht dem Urheber der Natur, Anmut und Grazie machen ihrem Besitzer Ehre. Jene ist ein Talent, diese ein persönliches Verdienst.

Anmut kann nur der Bewegung zukommen, denn eine Veränderung im Gemüt kann sich nur als Bewegung in der Sinnenwelt offenbaren. Dies hindert aber nicht, daß nicht auch feste und ruhende Züge Anmut zeigen könnten. Diese festen Züge waren ursprünglich nichts als Bewegungen, die endlich bei oftmaliger Erneuerung habituell wurden, und bleibende Spuren eindrückten.[1])

---

[1]) Daher nimmt Home den Begriff der Anmut viel zu eng an, wenn er (Grundsätze d. Kritik II. 39. Neueste Ausgabe) sagt: „daß, wenn die anmutigste Person in Ruhe sei, und sich weder bewege noch spreche, wir die Eigenschaft der Anmut, wie die Farbe im Finstern, aus den Augen verlieren.“ Nein, wir verlieren sie nicht aus den Augen, so lange wir an der schlafenden Person die Züge wahrnehmen, die ein wohlwollender sanfter Geist gebildet hat; und gerade der schätzbarste Teil der Grazie bleibt übrig, derjenige nämlich, der sich aus Gebärden zu Zügen verfestete, und also die Fertigkeit des Gemüts in schönen Empfindungen an den Tag legt. Wenn aber der Herr Berichtiger des Homischen Werkes seinen Autor durch die Bemerkung zurechtzuweisen glaubte (siehe in demselben Band S. 459) „daß sich die Anmut nicht bloß auf willkürliche Bewegungen ein-

Aber nicht alle Bewegungen am Menschen sind der Grazie fähig. Grazie ist immer nur die Schönheit der durch Freiheit bewegten Gestalt, und Bewegungen, die bloß der Natur angehören, können nie diesen Namen verdienen. Es ist zwar an dem, daß ein lebhafter Geist sich zuletzt beinahe aller Bewegungen seines Körpers bemächtigt, aber wenn die Kette sehr lang wird, wodurch sich ein schöner Zug an moralische Empfindungen anschließt, so wird er eine Eigenschaft des Baues, und läßt sich kaum mehr zur Grazie zählen. Endlich bildet sich der Geist sogar seinen Körper, und der Bau selbst muß dem Spiele folgen, sodaß sich die Anmut zuletzt nicht selten in architektonische Schönheit verwandelt.

So, wie ein feindseliger, mit sich uneiniger Geist selbst die erhabenste Schönheit des Baues zu Grund richtet, daß man unter den unwürdigen Händen der Freiheit das herrliche Meisterstück der Natur zuletzt nicht mehr erkennen kann, so sieht man auch zuweilen das heitere und in sich harmonische Gemüt der durch Hindernisse gefesselten Technik zu Hilfe kommen, die Natur in Freiheit setzen, und die noch eingewickelte, gedrückte Gestalt mit göttlicher Glorie auseinanderbreiten. Die plastische Natur des Menschen hat unendlich viele Hilfsmittel in sich selbst, ihr Versäumnis hereinzubringen, und ihre Fehler zu verbessern, sobald nur der sittliche Geist sie in ihrem Bildungswerk unterstützen, oder auch manchmal nur nicht beunruhigen will.

Da auch die verfesteten Bewegungen (in Züge übergegangene Gebärden) von der Anmut nicht aus-

---

schränke, daß eine schlafende Person nicht aufhöre reizend zu sein" — und warum? „weil während dieses Zustandes die unwillkürlichen, sanften und eben deswegen desto anmutigeren Bewegungen erst recht sichtbar werden", so hebt er den Begriff der Grazie ganz auf, den Home bloß zu sehr einschränkte. Unwillkürliche Bewegungen im Schlafe, wenn es nicht mechanische Wiederholungen von willkürlichen sind, können nie anmutig sein, weit entfernt, daß sie es vorzugsweise sein könnten, und wenn eine schlafende Person reizend ist, so ist sie es keineswegs durch die Bewegungen, die sie macht, sondern durch ihre Züge, die von vorhergegangenen Bewegungen zeugen.

geschlossen sind, so könnte es das Ansehen haben, als ob überhaupt auch die Schönheit der anscheinenden oder nachgeahmten Bewegungen (die flammichten oder geschlängelten Linien) gleichfalls mit dazu gerechnet werden müßte, wie Mendelssohn auch wirklich behauptet.[1]) Aber dadurch würde der Begriff der Anmut zu dem Begriff der Schönheit überhaupt erweitert; denn alle Schönheit ist zuletzt bloß eine Eigenschaft der wahren oder anscheinenden (objektiven oder subjektiven) Bewegung, wie ich in einer Zergliederung des Schönen zu beweisen hoffe. Anmut aber können nur solche Bewegungen zeigen, die zugleich einer Empfindung entsprechen.

Die Person — man weiß, was ich damit andeuten will — schreibt dem Körper die Bewegungen entweder durch ihren Willen vor, wenn sie eine vorgestellte Wirkung in der Sinnenwelt realisieren will, und in diesem Fall heißen die Bewegungen willkürlich oder abgezweckt; oder solche erfolgen, ohne den Willen der Person, nach einem Gesetz der Notwendigkeit — aber auf Veranlassung einer Empfindung; diese nenne ich sympathetische Bewegungen. Ob die letzteren gleich unwillkürlich und in einer Empfindung gegründet sind, so darf man sie doch mit denjenigen nicht verwechseln, welche das sinnliche Gefühlsvermögen und der Naturtrieb bestimmt; denn der Naturtrieb ist kein freies Prinzip, und was er verrichtet, das ist keine Handlung der Person. Unter den sympathetischen Bewegungen, von denen hier die Rede ist, will ich also nur diejenigen verstanden haben, welche der moralischen Empfindung oder der moralischen Gesinnung zur Begleitung dienen.

Die Frage entsteht nun, welche von diesen beiden Arten der in der Person gegründeten Bewegungen ist der Anmut fähig?

Was man beim Philosophieren notwendig voneinander trennen muß, ist darum nicht immer auch in der Wirklichkeit getrennt. So findet man abgezweckte Bewegungen selten ohne sympathetische, weil der Wille als die Ursache von jenen sich nach moralischen Empfindungen bestimmt,

[1]) Philos. Schriften I. 90.

aus welchen diese entspringen. Indem eine Person spricht, sehen wir zugleich ihre Blicke, ihre Gesichtszüge, ihre Hände, ja oft den ganzen Körper mitsprechen, und der mimische Teil der Unterhaltung wird nicht selten für den beredtesten geachtet. Aber auch selbst eine abgezweckte Bewegung kann zugleich als eine sympathetische anzusehen sein, und dies geschieht alsdann, wenn sich etwas Unwillkürliches in das willkürliche derselben mit einmischt.

Die Art und Weise nämlich, wie eine willkürliche Bewegung vollzogen wird, ist durch ihren Zweck nicht so genau bestimmt, daß es nicht mehrere Arten geben sollte, nach denen sie kann verrichtet werden. Dasjenige nun, was durch den Willen oder den Zweck dabei unbestimmt gelassen ist, kann durch den Empfindungszustand der Person sympathetisch bestimmt werden, und also zu einem Ausdruck desselben dienen. Indem ich meinen Arm ausstrecke, um einen Gegenstand in Empfang zu nehmen, so führe ich einen Zweck aus, und die Bewegung, die ich mache, wird durch die Absicht, die ich damit erreichen will, vorgeschrieben. Aber welchen Weg ich meinen Arm zu dem Gegenstand nehmen nnd wie weit ich meinen übrigen Körper will nachfolgen lassen — wie geschwind oder langsam; und mit wie viel oder wenig Kraftaufwand ich die Bewegung verrichten will, in diese genaue Berechnung lasse ich mich in dem Augenblick nicht ein, und der Natur in mir wird also hier etwas anheimgestellt. Auf irgend eine Art und Weise muß aber doch dieses durch den bloßen Zweck nicht bestimmte, entschieden werden, und hier also kann meine Art zu empfinden den Ausschlag geben, und durch den Ton, den sie angiebt, die Art und Weise der Bewegung bestimmen. Der Anteil nun, den der Empfindungszustand der Person an einer willkürlichen Bewegung hat, ist das Unwillkürliche an derselben, und er ist auch das, worin man die Grazie zu suchen hat.

Eine willkürliche Bewegung, wenn sie sich nicht zugleich mit einer sympathetischen verbindet, oder was ebensoviel sagt, nicht mit etwas Unwillkürlichem, das in dem moralischen Empfindungszustand der Person

seinen Grund hat, vermischet, kann niemals Grazie zeigen, wozu immer ein Zustand im Gemüt als Ursache erfordert wird. Die willkürliche Bewegung erfolgt auf eine Handlung des Gemüts, welche also vergangen ist, wenn die Bewegung geschieht.

Die sympathetische Bewegung hingegen begleitet die Handlung des Gemüts, und den Empfindungszustand desselben, durch den es zu dieser Handlung vermocht wird, und muß daher mit beiden als gleichlaufend betrachtet werden.

Es erhellt schon daraus, daß die erste, die nicht von der Gesinnung der Person unmittelbar ausfließt, auch keine Darstellung derselben sein kann. Denn zwischen die Gesinnung und die Bewegung selbst tritt der Entschluß, der für sich betrachtet etwas ganz Gleichgültiges ist; die Bewegung ist Wirkung des Entschlusses und des Zweckes, nicht aber der Person und der Gesinnung.

Die willkürliche Bewegung ist mit der ihr vorangehenden Gesinnung zufällig, die begleitende hingegen notwendig damit verbunden. Jene verhält sich zum Gemüt wie das konventionelle Sprachzeichen zu dem Gedanken, den es ausdrückt; die sympathetische oder begleitende hingegen wie der leidenschaftliche Laut zu der Leidenschaft. Jene ist daher nicht ihrer Natur, sondern bloß ihrem Gebrauch nach Darstellung des Geistes. Also kann man auch nicht wohl sagen, daß der Geist in einer willkürlichen Bewegung sich offenbare, da sie nur die Materie des Willens (den Zweck), nicht aber die Form des Willens (die Gesinnung) ausdrückt. Von der letzteren kann uns nur die begleitende Bewegung belehren.[1])

---

[1]) Wenn sich eine Begebenheit vor einer zahlreichen Gesellschaft ereignet, so kann es sich treffen, daß jeder Anwesende von der Gesinnung der handelnden Personen seine eigene Meinung hat; so zufällig sind willkürliche Bewegungen mit ihrer moralischen Ursache verbunden. Wenn hingegen einem aus dieser Gesellschaft ein sehr geliebter Freund oder ein sehr verhaßter Feind unerwartet in die Augen fiele, so würde der unzweideutige Ausdruck seines Gesichts die Empfindungen seines Herzens schnell

Daher wird man aus den Reden eines Menschen zwar abnehmen können, für was er will gehalten sein, aber das, was er wirklich ist, muß man aus dem mimischen Vortrag seiner Worte und aus seinen Gebärden, also aus Bewegungen, die er nicht will, zu erraten suchen. Erfährt man aber, daß ein Mensch auch seine Gesichtszüge wollen kann, so traut man seinem Gesicht, von dem Augenblick dieser Entdeckung an, nicht mehr, und läßt jene auch nicht mehr für einen Ausdruck seiner Gesinnungen gelten.

Nun mag zwar ein Mensch durch Kunst und Studium es zuletzt wirklich dahin bringen, daß er auch die begleitenden Bewegungen seinem Willen unterwirft, und gleich einem geschickten Taschenspieler, welche Gestalt er will, auf den mimischen Spiegel seiner Seele fallen lassen kann. Aber an einem solchen Menschen ist dann auch alles Lüge, und alle Natur wird von der Kunst verschlungen. Grazie hingegen muß jederzeit Natur, d. i. unwillkürlich sein (wenigstens so scheinen), und das Subjekt selbst darf nie so aussehen, als wenn es um seine Anmut wüßte.

Daraus ersieht man auch beiläufig, was man von der nachgeahmten oder gelernten Anmut (die ich die theatralische und die Tanzmeistergrazie nennen möchte) zu halten habe. Sie ist ein würdiges Gegenstück zu derjenigen Schönheit, die am Putztisch aus Karmin und Bleiweiß, falschen Locken, Fausses Gorges, und Walfischrippen hervorgeht, und verhält sich ohngefähr ebenso zu der wahren Anmut wie die Toilettenschönheit sich zu der architektonischen verhält.[1]) Auf einen

---

und bestimmt an den Tag legen, und das Urteil der ganzen Gesellschaft über den gegenwärtigen Empfindungszustand dieses Menschen würde wahrscheinlich völlig einstimmig sein: denn der Ausdruck ist hier mit seiner Ursache im Gemüt durch Naturnotwendigkeit verbunden.

[1]) Ich bin ebensoweit entfernt, bei dieser Zusammenstellung dem Tanzmeister sein Verdienst um die wahre Grazie, als dem Schauspieler seinen Anspruch darauf abzustreiten. Der Tanzmeister kommt der wahren Anmut unstreitig zu Hilfe, indem er dem Willen die Herrschaft über seine Werkzeuge verschafft, und

ungeübten Sinn können beide völlig denselben Effekt machen, wie das Original, das sie nachahmen, und ist die Kunst groß, so kann sie auch zuweilen den Kenner

---

die Hindernisse hinwegräumt, welche die Masse und Schwerkraft dem Spiel der lebendigen Kräfte entgegensetzen. Er kann dies nicht anders als nach Regeln verrichten, welche den Körper in einer heilsamen Zucht erhalten, und, solange die Trägheit widerstrebt, steif, d. i. zwingend sein und auch so aussehen dürfen. Entläßt er aber den Lehrling aus seiner Schule, so muß die Regel bei diesem ihren Dienst schon geleistet haben, daß sie ihn nicht in die Welt zu begleiten braucht: kurz das Werk der Regel muß in Natur übergehen.

Die Geringschätzung, mit der ich von der theatralischen Grazie rede, gilt nur der nachgeahmten, und diese nehme ich keinen Anstand, auf der Schaubühne wie im Leben zu verwerfen. Ich bekenne, daß mir der Schauspieler nicht gefällt, der seine Grazie, gesetzt daß ihm die Nachahmung auch noch so sehr gelungen sei, an der Toilette studiert hat. Die Forderungen, die wir an den Schauspieler machen, sind: 1. Wahrheit der Darstellung und 2. Schönheit der Darstellung. Nun behaupte ich, daß der Schauspieler, was die Wahrheit der Darstellung betrifft, alles durch Kunst und nichts durch Natur hervorbringen müsse, weil er sonst gar nicht Künstler ist; und ich werde ihn bewundern, wenn ich höre oder sehe, daß er, der einen wütenden Guelfo meisterhaft spielte, ein Mensch von sanftem Charakter ist: auf der anderen Seite hingegen behaupte ich, daß er, was die Anmut der Darstellung betrifft, der Kunst gar nichts zu danken haben dürfe, und daß hier alles an ihm freiwilliges Werk der Natur sein müsse. Wenn es mir bei der Wahrheit seines Spiels beifällt, daß ihm dieser Charakter nicht natürlich ist, so werde ich ihn nur um so höher schätzen; wenn es mir bei der Schönheit seines Spiels beifällt, daß ihm diese anmutigen Bewegungen nicht natürlich sind, so werde ich mich nicht enthalten können, über den Menschen zu zürnen, der hier den Künstler zu Hilfe nehmen mußte. Die Ursache ist, weil das Wesen der Grazie mit ihrer Natürlichkeit verschwindet, und weil die Grazie doch eine Forderung ist, die wir uns an den bloßen Menschen zu machen berechtigt glauben. Was werde ich aber nun dem mimischen Künstler antworten, der gern wissen möchte, wie er, da er sie nicht erlernen darf, zu der Grazie kommen soll? Er soll, ist meine Meinung, zuerst dafür sorgen, daß die Menschheit in ihm selbst zur Zeitigung komme, und dann soll er hingehen und (wenn es sonst sein Beruf ist) sie auf der Schaubühne repräsentieren.

betrügen. Aber aus irgend einem Zuge blickt endlich doch der Zwang und die Absicht hervor, und dann ist Gleichgültigkeit, wo nicht gar Verachtung und Ekel, die unvermeidliche Folge. Sobald wir merken, daß die architektonische Schönheit gemacht ist, so sehen wir gerade so viel von der Menschheit (als Erscheinung) verschwunden, als aus einem fremden Naturgebiet zu derselben geschlagen worden ist — und wie sollten wir, die wir nicht einmal Wegwerfung eines zufälligen Vorzugs verzeihen, mit Vergnügen, ja auch nur mit Gleichgültigkeit einen Tausch betrachten, wobei ein Teil der Menschheit für gemeine Natur ist hingegeben worden? Wie sollten wir, wenn wir auch die Wirkung verzeihen könnten, den Betrug nicht verachten? — Sobald wir merken, daß die Anmut erkünstelt ist, so schließt sich plötzlich unser Herz, und zurück flieht die ihr entgegenwallende Seele. Aus Geist sehen wir plötzlich Materie geworden, und ein Wolkenbild aus einer himmlischen Juno.

Ob aber gleich die Anmut etwas Unwillkürliches sein oder scheinen muß, so suchen wir sie doch nur bei Bewegungen, die, mehr oder weniger, von dem Willen abhängen. Man legt zwar auch einer gewissen Gebärdensprache Grazie bei, und spricht von einem anmutigen Lächeln und einem reizenden Erröten, welches doch beides sympathetische Bewegungen sind, worüber nicht der Wille, sondern die Empfindung entscheidet. Allein nicht zu rechnen, daß jenes doch in unserer Gewalt ist, und daß noch gezweifelt werden kann, ob dieses auch eigentlich zur Anmut gehöre, so sind doch bei weitem die mehreren Fälle, in welchen sich die Grazie offenbart, aus dem Gebiet der willkürlichen Bewegungen. Man fordert Anmut von der Rede und vom Gesang, von dem willkürlichen Spiele der Augen und des Mundes, von den Bewegungen der Hände und der Arme bei jedem freien Gebrauch derselben, von dem Gange, von der Haltung des Körpers und der Stellung, von dem ganzen Bezeugen eines Menschen, insofern es in seiner Gewalt ist. Von denjenigen Bewegungen am Menschen, die der Naturtrieb oder ein herrgewordener Affekt *auf seine eigene Hand* ausführt, und die also auch ihrem Ursprung nach

sinnlich sind, verlangen wir etwas ganz anderes als Anmut, wie sich nachher entdecken wird. Dergleichen Bewegungen gehören der Natur und nicht der Person an, aus der doch allein alle Grazie quellen muß.

Wenn also die Anmut eine Eigenschaft ist, die wir von willkürlichen Bewegungen fordern, und wenn auf der anderen Seite von der Anmut selbst doch alles Willkürliche verbannt sein muß, so werden wir sie in demjenigen, was bei absichtlichen Bewegungen unabsichtlich, zugleich aber einer moralischen Ursache im Gemüt entsprechend ist, aufzusuchen haben.

Dadurch wird übrigens bloß die Gattung von Bewegungen bezeichnet, unter welcher man die Grazie zu suchen hat; aber eine Bewegung kann alle diese Eigenschaften haben, ohne deswegen anmutig zu sein. Sie ist dadurch bloß sprechend (mimisch).

Sprechend (im weitesten Sinne) nenne ich jede Erscheinung am Körper, die einen Gemütszustand begleitet und ausdrückt. In dieser Bedeutung sind also alle sympathetischen Bewegungen sprechend, selbst diejenigen, welche bloßen Affektionen der Sinnlichkeit zur Begleitung dienen.

Auch tierische Bildungen sprechen, indem ihr Äußeres das Innere offenbart. Hier aber spricht bloß die Natur, nie die Freiheit. In der permanenten Gestalt und in den festen architektonischen Zügen des Tieres kündigt die Natur ihren Zweck, in den mimischen Zügen das erwachte oder gestillte Bedürfnis an. Der Ring der Notwendigkeit geht durch das Tier wie durch die Pflanze, ohne durch eine Person unterbrochen zu werden. Die Individualität seines Daseins ist nur die besondere Vorstellung eines allgemeinen Naturbegriffs; die Eigentümlichkeit seines gegenwärtigen Zustandes bloß Beispiel einer Ausführung des Naturzwecks unter bestimmten Naturbedingungen.

Sprechend im engeren Sinn ist nur die menschliche Bildung und diese auch nur in denjenigen ihrer Erscheinungen, die seinen moralischen Empfindungszustand begleiten, und demselben zum Ausdruck dienen.

Nur in diesen Erscheinungen: denn in allen anderen

steht der Mensch in gleicher Reihe mit den übrigen Sinnenwesen. In seiner permanenten Gestalt und in seinen architektonischen Zügen legt bloß die Natur, wie beim Tier und allen organischen Wesen, ihre Absicht vor. Die Absicht der Natur mit ihm kann zwar viel weiter gehen, als bei diesen, und die Verbindung der Mittel zur Erreichung derselben kunstreicher und verwickelter sein; dies alles kommt bloß auf Rechnung der Natur, und kann ihm selbst zu keinem Vorzug gereichen.

Bei dem Tiere und der Pflanze gibt die Natur nicht bloß die Bestimmung an, sondern führt sie auch allein aus. Dem Menschen aber gibt sie bloß die Bestimmung, und überläßt ihm selbst die Erfüllung derselben. Dies allein macht ihn zum Menschen.

Der Mensch allein hat als Person unter allen bekannten Wesen das Vorrecht, in den Ring der Notwendigkeit, der für bloße Naturwesen unzerreißbar ist, durch seinen Willen zu greifen, und eine ganz frische Reihe von Erscheinungen in sich selbst anzufangen. Der Akt, durch den er dieses wirkt, heißt vorzugsweise eine Handlung, und diejenigen seiner Verrichtungen, die aus einer solchen Handlung herfließen, ausschließungsweise, seine Taten. Er kann also, daß er eine Person ist, bloß durch seine Taten beweisen.

Die Bildung des Tiers drückt nicht nur den Begriff seiner Bestimmung, sondern auch das Verhältnis seines gegenwärtigen Zustandes zu dieser Bestimmung aus. Da nun bei dem Tiere die Natur die Bestimmung zugleich gibt und erfüllt, so kann die Bildung des Tiers nie etwas anderes als das Werk der Natur ausdrücken.

Da die Natur dem Menschen zwar die Bestimmung gibt, aber die Erfüllung derselben in seinen Willen stellt, so kann das gegenwärtige Verhältnis seines Zustandes zu seiner Bestimmung nicht Werk der Natur, sondern muß sein eigenes Werk sein. Der Ausdruck dieses Verhältnisses in seiner Bildung gehört also nicht der Natur, sondern ihm selbst an, das ist, es ist ein persönlicher Ausdruck. Wenn wir also aus dem architektonischen Teil seiner Bildung erfahren, was die Natur mit ihm beabsichtet hat, so erfahren wir aus dem

mimischen Teil derselben, was er selbst zu Erfüllung dieser Absicht getan hat.

Bei der Gestalt des Menschen begnügen wir uns also nicht damit, daß sie uns bloß den allgemeinen Begriff der Menschheit, oder was etwa die Natur zu Erfüllung desselben an diesem Individuum wirkte, vor Augen stelle, denn das würde er mit jeder technischen Bildung gemein haben. Wir erwarten noch von seiner Gestalt, daß sie uns zugleich offenbare, inwieweit er in seiner Freiheit dem Naturzweck entgegenkam, d. i. daß sie Charakter zeige. In dem ersteren Fall sieht man wohl, daß die Natur es mit ihm auf einen Menschen anlegte, aber nur aus dem zweiten ergibt sich, ob er es wirklich geworden ist.

Die Bildung eines Menschen ist also nur insoweit seine Bildung, als sie mimisch ist; aber auch soweit sie mimisch ist, ist sie sein. Denn, wenn gleich der größere Teil dieser mimischen Züge, ja wenn gleich alle bloßer Ausdruck der Sinnlichkeit wären, und ihm also schon als bloßem Tiere zukommen könnten, so war er bestimmt und fähig, die Sinnlichkeit durch seine Freiheit einzuschränken. Die Gegenwart solcher Züge beweist also den Nichtgebrauch jener Fähigkeit und die Nichterfüllung jener Bestimmung; ist also ebenso gewiß moralisch sprechend, als die Unterlassung einer Handlung, welche die Pflicht gebietet, eine Handlung ist.

Von den sprechenden Zügen, die immer ein Ausdruck der Seele sind, muß man die stummen Züge unterscheiden, die bloß die plastische Natur, insofern sie von jedem Einfluß der Seele unabhängig wirkt, in die menschliche Bildung zeichnet. Ich nenne diese Züge stumm, weil sie als unverständliche Chiffern der Natur von dem Charakter schweigen. Sie zeigen bloß die Eigentümlichkeit der Natur im Vortrag der Gattung, und reichen oft für sich allein schon hin, das Individuum zu unterscheiden, aber von der Person können sie nie etwas offenbaren. Für den Physiognomen sind diese stummen Züge keineswegs bedeutungsleer, weil der Physiognome nicht bloß wissen will, was der Mensch selbst aus sich gemacht, sondern auch, was die Natur für und gegen ihn getan hat.

Es ist nicht so leicht, die Grenzen anzugeben, wo die stummen Züge aufhören und die sprechenden beginnen. Die gleichförmig wirkende Bildungskraft und der gesetzlose Affekt streiten unaufhörlich um ihr Gebiet; und was die Natur mit unermüdeter stiller Tätigkeit erbaute, wird oft wieder umgerissen von der Freiheit, die gleich einem anschwellenden Strome über ihre Ufer tritt. Ein reger Geist verschafft sich auf alle körperlichen Bewegungen Einfluß, und kommt zuletzt mittelbar dahin, auch selbst die festen Formen der Natur, die dem Willen unerreichbar sind, durch die Macht des sympathetischen Spiels zu verändern. An einem solchen Menschen wird endlich alles Charakterzug, wie wir an manchen Köpfen finden, die ein langes Leben, außerordentliche Schicksale und ein tätiger Geist völlig durchgearbeitet haben. Der plastischen Natur gehört an solchen Formen nur das Generische, die ganze Individualität der Ausführung aber der Person an; daher sagt man sehr richtig, daß an einer solchen Gestalt alles Seele sei.

Dagegen zeigen uns jene zugestutzten Zöglinge der Regel (die zwar die Sinnlichkeit zur Ruhe bringen, aber die Menschheit nicht wecken kann), in ihrer flachen und ausdruckslosen Bildung überall nichts als den Finger der Natur. Die geschäftlose Seele ist ein bescheidener Gast in ihrem Körper und ein friedlicher stiller Nachbar der sich selbst überlassenen Bildungskraft. Kein anstrengender Gedanke, keine Leidenschaft greift in den ruhigen Takt des physischen Lebens; nie wird der Bau durch das Spiel in Gefahr gesetzt, nie die Vegetation durch die Freiheit beunruhigt. Da die tiefe Ruhe des Geistes keine beträchtliche Konsumtion der Kräfte verursacht, so wird die Ausgabe nie die Einnahme übersteigen, vielmehr die tierische Ökonomie immer Überschuß haben. Für den schmalen Gehalt von Glückseligkeit, den sie ihm auswirft, macht der Geist den pünktlichen Hausverwalter der Natur, und sein ganzer Ruhm ist, ihr Buch in Ordnung zu halten. Geleistet wird also werden, was die Organisation immer leisten kann, und florieren wird das Geschäft der Ernährung und Zeugung. Ein so glückliches Einverständnis zwischen der Naturnotwendigkeit und der

Freiheit kann der architektonischen Schönheit nicht anders als günstig sein, und hier ist es auch, wo sie in ihrer ganzen Reinheit kann beobachtet werden. Aber die allgemeinen Naturkräfte führen, wie man weiß, einen ewigen Krieg mit den besonderen, oder den organischen, und die kunstreichste Technik wird endlich von der Kohäsion und Schwerkraft bezwungen. Daher hat auch die Schönheit des Baues, als bloßes Naturprodukt, ihre bestimmten Perioden der Blüte, der Reife und des Verfalles, die das Spiel zwar beschleunigen, aber niemals verzögern kann; und ihr gewöhnliches Ende ist, daß die Masse allmälig über die Form Meister wird, und der lebendige Bildungstrieb in dem aufgespeicherten Stoff sich sein eigenes Grab bereitet.[1])

---

[1]) Daher man auch mehrenteils finden wird, daß solche Schönheiten des Baues sich schon im mittleren Alter durch Obesität sehr merklich vergröbern, daß, anstatt jener kaum angedeuteten zarten Lineamente der Haut, sich Gruben einsenken und wurstförmige Falten aufwerfen, daß das Gewicht unvermerkt auf die Form Einfluß bekommt, und das reizende mannigfache Spiel schöner Linien auf der Oberfläche sich in einem gleichförmig schwellenden Polster von Fette verliert. Die Natur nimmt wieder, was sie gegeben hat.

Ich bemerke beiläufig, daß etwas Ähnliches zuweilen mit dem Genie vorgeht, welches überhaupt in seinem Ursprunge wie in seinen Wirkungen mit der architektonischen Schönheit vieles gemein hat. Wie diese, so ist auch jenes ein bloßes Naturerzeugnis, und nach der verkehrten Denkart der Menschen, die, was nach keiner Vorschrift nachzuahmen, und durch kein Verdienst zu erringen ist, gerade am höchsten schätzen, wird die Schönheit mehr als der Reiz, das Genie mehr als erworbene Kraft des Geistes bewundert. Beide Günstlinge der Natur werden bei allen ihren Unarten (wodurch sie nicht selten ein Gegenstand verdienter Verachtung sind) als ein gewisser Geburtsadel, als eine höhere Kaste betrachtet, weil ihre Vorzüge von Naturbedingungen abhängig sind, und daher über alle Wahl hinaus liegen.

Aber wie es der architektonischen Schönheit ergeht, wenn sie nicht zeitig dafür Sorge trägt, sich an der Grazie eine Stütze und eine Stellvertreterin heranzuziehen, ebenso ergeht es auch dem Genie, wenn es sich durch Grundsätze, Geschmack und Wissenschaft zu stärken verabsäumt. War seine ganze Ausstattung eine lebhafte und blühende Einbildungskraft (und die

Ob indessen gleich kein **einzelner** stummer Zug Ausdruck des Geistes ist, so ist eine solche stumme Bildung doch im **ganzen** charakteristisch; und zwar aus eben dem Grunde, warum eine sinnlich sprechende es ist. Der Geist nämlich soll tätig sein und soll moralisch empfinden; und also zeugt es von seiner Schuld, wenn seine Bildung davon keine Spuren aufweist. Wenn uns also gleich der reine und schöne Ausdruck seiner Bestimmung in der Architektur seiner Gestalt mit Wohlgefallen und mit Ehrfurcht gegen die höchste Vernunft, als ihre Ursache, erfüllt, so werden beide Empfindungen nur so lange ungemischt bleiben, als er uns bloße Naturerzeugung ist. Denken wir ihn uns aber als moralische Person, so sind wir berechtigt, einen Ausdruck derselben in seiner Gestalt zu erwarten, und schlägt diese Erwartung

---

Natur kann nicht wohl andere als sinnliche Vorzüge erteilen), so mag es beizeiten darauf denken, sich dieses zweideutigen Geschenks durch den einzigen Gebrauch zu versichern, wodurch Naturgaben Besitzungen des Geistes werden können; dadurch, meine ich, daß es der Materie Form erteilt; denn der Geist kann nichts, als was Form ist, sein eigen nennen. Durch keine verhältnismäßige Kraft der Vernunft beherrscht, wird die wildaufgeschossene üppige **Naturkraft** über die Freiheit des Verstandes hinauswachsen, und sie ebenso ersticken, wie bei der architektonischen Schönheit die Masse endlich die Form unterdrückt.

Die Erfahrung, denke ich, liefert hiervon reichlich Belege, besonders an denjenigen Dichtergenien, die früher berühmt werden, als sie mündig sind, und wo, wie bei mancher Schönheit, das ganze Talent oft die **Jugend** ist. Ist aber der kurze Frühling vorbei, und fragt man nach den Früchten, die er hoffen ließ, so sind es schwammige und oft verkrüppelte Geburten, die ein mißgeleiteter blinder Bildungstrieb erzeugte. Gerade da, wo man erwarten kann, daß der Stoff sich zur Form veredelt und der bildende Geist in der Anschauung Ideen niedergelegt habe, sind sie, wie jedes andere Naturprodukt, der Materie anheimgefallen, und die vielversprechenden Meteore erscheinen als ganz gewöhnliche Lichter — wo nicht gar als noch etwas weniger. Denn die poetisierende Einbildungskraft sinkt zuweilen auch ganz zu dem Stoff zurück, aus dem sie sich losgewickelt hatte, und verschmäht es nicht, der Natur bei einem anderen **solideren** Bildungswerk zu dienen, wenn es ihr mit der poetischen Zeugung nicht recht mehr gelingen will.

fehl, so wird Verachtung unausbleiblich erfolgen. Bloß organische Wesen sind uns ehrwürdig als Geschöpfe, der Mensch aber kann es uns nur als Schöpfer (d. i. als Selbsturheber seines Zustandes) sein. Er soll nicht bloß, wie die übrigen Sinnenwesen, die Strahlen fremder Vernunft zurückwerfen, wenn es gleich die göttliche wäre, sondern er soll, gleich einem Sonnenkörper, von seinem eigenen Lichte glänzen.

Eine sprechende Bildung wird also von dem Menschen gefordert, sobald man sich seiner sittlichen Bestimmung bewußt wird; aber es muß zugleich eine Bildung sein, die zu seinem Vorteile spricht, d. i. die eine, seiner Bestimmung gemäße Empfindungsart, eine moralische Fertigkeit, ausdrückt. Diese Anforderung macht die Vernunft an die Menschenbildung.

Der Mensch ist aber als Erscheinung zugleich Gegenstand des Sinnes. Wo das moralische Gefühl Befriedigung findet, da will das ästhetische nicht verkürzt sein, und die Übereinstimmung mit einer Idee darf in der Erscheinung kein Opfer kosten. So streng also auch immer die Vernunft einen Ausdruck der Sittlichkeit fordert, so unnachläßlich fordert das Auge Schönheit. Da diese beiden Forderungen an dasselbe Objekt, obgleich von verschiedenen Instanzen der Beurteilung, ergehen, so muß auch durch eine und dieselbe Ursache für beider Befriedigung gesorgt sein. Diejenige Gemütsverfassung des Menschen, wodurch er am fähigsten wird, seine Bestimmung als moralische Person zu erfüllen, muß einen solchen Ausdruck gestatten, der ihm auch, als bloßer Erscheinung, am vorteilhaftesten ist. Mit anderen Worten: seine sittliche Fertigkeit muß sich durch Grazie offenbaren.

Hier ist es nun, wo die große Schwierigkeit eintritt. Schon aus dem Begriff moralisch sprechender Bewegungen ergibt sich, daß sie eine moralische Ursache haben müssen, die über die Sinnenwelt hinaus liegt; ebenso ergibt sich aus dem Begriffe der Schönheit, daß sie keine andere als sinnliche Ursache habe, und ein völlig freier Natureffekt sein oder doch so erscheinen müsse. Wenn aber der letzte Grund moralisch sprechender Bewegungen not-

wendig *außerhalb*, der letzte Grund der Schönheit ebenso notwendig *innerhalb* der Sinnenwelt liegt, so scheint die *Grazie*, welche beides verbinden soll, einen offenbaren Widerspruch zu enthalten.

Um ihn zu heben, wird man also annehmen müssen, „daß die moralische Ursache im Gemüte, die der Grazie zum Grunde liegt, in der von ihr abhängenden Sinnlichkeit gerade denjenigen Zustand notwendig hervorbringe, der die *Naturbedingungen* des Schönen in sich enthält.“ Das Schöne setzt nämlich, wie sich von allem Sinnlichen versteht, gewisse Bedingungen, und, insofern es das Schöne ist, auch bloß sinnliche Bedingungen voraus. Daß nun der Geist (nach einem Gesetz, das wir nicht ergründen können) durch den Zustand, worin er sich selbst befindet, der ihn begleitenden Natur den ihrigen vorschreibt, und daß der Zustand moralischer Fertigkeit in ihm gerade derjenige ist, durch den die sinnlichen Bedingungen des Schönen in Erfüllung gebracht werden, dadurch macht er das Schöne *möglich*, und das allein ist *seine* Handlung. Daß aber *wirklich* Schönheit daraus wird, das ist Folge jener sinnlichen Bedingungen, also freie *Naturwirkung*. Weil aber die Natur bei *willkürlichen* Bewegungen, wo sie als Mittel behandelt wird, um einen Zweck auszuführen, nicht wirklich frei heißen kann, und weil sie bei den *unwillkürlichen* Bewegungen, die das Moralische ausdrücken, wiederum nicht frei heißen kann, so ist die Freiheit, mit der sie sich in ihrer Abhängigkeit von dem Willen demungeachtet äußert, eine *Zulassung* von seiten des Geistes. Man kann also sagen, daß die Grazie eine *Gunst* sei, die das Sittliche dem Sinnlichen erzeigt, so wie die architektonische Schönheit als die *Einwilligung* der Natur zu ihrer technischen Form kann betrachtet werden.

Man erlaube mir dies durch eine bildliche Vorstellung zu erläutern. Wenn ein monarchischer Staat auf eine solche Art verwaltet wird, daß, obgleich alles nach eines einzigen Willen geht, der einzelne Bürger sich doch überreden kann, daß er nach seinem eigenen Sinne lebe, und bloß seiner Neigung gehorche, so nennt man dies

eine liberale Regierung. Man würde aber großes Bedenken tragen, ihr diesen Namen zu geben, wenn entweder der Regent seinen Willen gegen die Neigung des Bürgers, oder der Bürger seine Neigung gegen den Willen des Regenten behauptete; denn in dem ersten Fall wäre die Regierung nicht liberal, in dem zweiten wäre sie gar nicht Regierung.

Es ist nicht schwer, die Anwendung davon auf die menschliche Bildung unter dem Regiment des Geistes zu machen. Wenn sich der Geist in der von ihm abhängenden sinnlichen Natur auf eine solche Art äußert, daß sie seinen Willen aufs treueste ausrichtet und seine Empfindungen auf das sprechendste ausdrückt, ohne doch gegen die Anforderungen zu verstoßen, welche der Sinn an sie, als an Erscheinungen, macht, so wird dasjenige entstehen, was man Anmut nennt. Man würde aber gleich weit entfernt sein, es Anmut zu nennen, wenn entweder der Geist sich in der Sinnlichkeit durch Zwang offenbarte, oder wenn dem freien Effekt der Sinnlichkeit der Ausdruck des Geistes fehlte. Denn in dem ersten Fall wäre keine Schönheit vorhanden, in dem zweiten wäre es keine Schönheit des Spiels.

Es ist also immer nur der übersinnliche Grund im Gemüte, der die Grazie sprechend, und immer nur ein bloß sinnlicher Grund in der Natur, der sie schön macht. Es läßt sich ebensowenig sagen, daß der Geist die Schönheit erzeuge, als man, im angeführten Fall, von dem Herrscher sagen kann, daß er Freiheit hervorbringe; denn Freiheit kann man einem zwar lassen, aber nicht geben.

So wie aber doch der Grund, warum ein Volk unter dem Zwang eines fremden Willens sich frei fühlt, größtenteils in der Gesinnung des Herrschers liegt, und eine entgegengesetzte Denkart des letzteren jener Freiheit nicht sehr günstig sein würde, ebenso müssen wir auch die Schönheit der freien Bewegungen in der sittlichen Beschaffenheit des sie diktierenden Geistes aufsuchen. Und nun entsteht die Frage, was dies wohl für eine persönliche Beschaffenheit sein mag, die den sinnlichen Werkzeugen des Willens die größere Freiheit

verstattet, und was für moralische Empfindungen sich am besten mit der Schönheit im Ausdruck vertragen?

Soviel leuchtet ein, daß sich weder der Wille, bei der absichtlichen, noch der Affekt bei der sympathetischen Bewegung, gegen die von ihm abhängende Natur als eine Gewalt verhalten dürfe, wenn sie ihm mit Schönheit gehorchen soll. Schon das allgemeine Gefühl der Menschen macht die Leichtigkeit zum Hauptcharakter der Grazie, und was angestrengt wird, kann niemals Leichtigkeit zeigen. Ebenso leuchtet ein, daß auf der anderen Seite die Natur sich gegen den Geist nicht als Gewalt verhalten dürfe, wenn ein schöner moralischer Ausdruck statthaben soll; denn wo die bloße Natur herrscht, da muß die Menschheit verschwinden.

Es lassen sich in allem dreierlei Verhältnisse denken, in welchen der Mensch zu sich selbst, d. i. sein sinnlicher Teil zu seinem vernünftigen, stehen kann. Unter diesen haben wir dasjenige aufzusuchen, welches ihn in der Erscheinung am besten kleidet, und dessen Darstellung Schönheit ist.

Der Mensch unterdrückt entweder die Forderungen seiner sinnlichen Natur, um sich den höheren Forderungen seiner vernünftigen gemäß zu verhalten; oder er kehrt es um, und ordnet den vernünftigen Teil seines Wesens dem sinnlichen unter, und folgt also bloß dem Stoße, womit ihn die Naturnotwendigkeit, gleich den anderen Erscheinungen forttreibt; oder die Triebe des letzteren setzen sich mit den Gesetzen des ersteren in Harmonie, und der Mensch ist einig mit sich selbst.

Wenn sich der Mensch seiner reinen Selbständigkeit bewußt wird, so stößt er alles von sich, was sinnlich ist, und nur durch diese Absonderung von dem Stoffe gelangt er zum Gefühl seiner rationalen Freiheit. Dazu aber wird, weil die Sinnlichkeit hartnäckig und kraftvoll widersteht, von seiner Seite eine merkliche Gewalt und große Anstrengung erfordert, ohne welche es ihm unmöglich wäre, die Begierde von sich zu halten, und den nachdrücklich sprechenden Instinkt zum Schweigen zu bringen. Der so gestimmte Geist läßt die von ihm abhängende Natur, sowohl da, wo sie im Dienst seines

Willens handelt, als da, wo sie seinem Willen vorgreifen will, erfahren, daß er ihr Herr ist. Unter seiner strengen Zucht wird also die Sinnlichkeit unterdrückt erscheinen, und der innere Widerstand wird sich von außen durch Zwang verraten. Eine solche Verfassung des Gemüts kann also der Schönheit nicht günstig sein, welche die Natur nicht anders als in ihrer Freiheit hervorbringt, und es wird daher auch nicht Grazie sein können, wodurch die mit dem Stoffe kämpfende moralische Freiheit sich kenntlich macht.

Wenn hingegen der Mensch, unterjocht vom Bedürfnis, den Naturtrieb ungebunden über sich herrschen läßt, so verschwindet mit seiner inneren Selbständigkeit auch jede Spur derselben in seiner Gestalt. Nur die Tierheit redet aus dem schwimmenden ersterbenden Auge, aus dem lüstern geöffneten Munde, aus der erstickten bebenden Stimme, aus dem kurzen geschwinden Atem, aus dem Zittern der Glieder, aus dem ganzen erschlaffenden Bau. Nachgelassen hat aller Widerstand der moralischen Kraft, und die Natur in ihm ist in volle Freiheit gesetzt. Aber eben dieser gänzliche Nachlaß der Selbsttätigkeit, der im Moment des sinnlichen Verlangens und noch mehr im Genuß zu erfolgen pflegt, setzt augenblicklich auch die rohe Materie in Freiheit, die durch das Gleichgewicht der tätigen und leidenden Kräfte bisher gebunden war. Die toten Naturkräfte fangen an, über die lebendigen der Organisation die Oberhand zu bekommen, die Form von der Masse, die Menschheit von gemeiner Natur unterdrückt zu werden. Das seelestrahlende Auge wird matt, oder quillt auch gläsern und stier aus seiner Höhlung hervor, der feine Inkarnat der Wangen verdickt sich zu einer groben und gleichförmigen Tüncherfarbe, der Mund wird zur bloßen Öffnung, denn seine Form ist nicht mehr Folge der wirkenden, sondern der nachlassenden Kräfte, die Stimme und der seufzende Atem sind nichts als Hauche, wodurch die beschwerte Brust sich erleichtern will, und die nun bloß ein mechanisches Bedürfnis, keine Seele verraten. Mit einem Worte: bei der Freiheit, welche die Sinnlichkeit sich selbst nimmt, ist an keine Schönheit zu denken. Die Freiheit der Formen,

die der sittliche Wille bloß eingeschränkt hatte, überwältigt der grobe Stoff, welcher stets soviel Feld gewinnt, als dem Willen entrissen wird.

Ein Mensch in diesem Zustand empört nicht bloß den moralischen Sinn, der den Ausdruck der Menschheit unnachläßlich fordert; auch der ästhetische Sinn, der sich nicht mit dem bloßen Stoffe befriedigt, sondern in der Form ein freies Vergnügen sucht, wird sich mit Ekel von einem solchen Anblick abwenden, bei welchem nur die Begierde ihre Rechnung finden kann.

Das erste dieser Verhältnisse zwischen beiden Naturen im Menschen erinnert an eine Monarchie, wo die strenge Aufsicht des Herrschers jede freie Regung im Zaum hält; das zweite an eine wilde Ochlokratie, wo der Bürger durch Aufkündigung des Gehorsams gegen den rechtmäßigen Oberherrn so wenig frei, als die menschliche Bildung, durch Unterdrückung der moralischen Selbsttätigkeit, schön wird; vielmehr nur dem brutaleren Despotismus der untersten Klassen, wie hier die Form der Masse, anheimfällt. So wie die Freiheit zwischen dem gesetzlichen Druck und der Anarchie mitten inne liegt, so werden wir jetzt auch die Schönheit zwischen der Würde, als dem Ausdrucke des herrschenden Geistes, und der Wollust, als dem Ausdruck des herrschenden Triebes, in der Mitte finden.

Wenn nämlich weder die über die Sinnlichkeit herrschende Vernunft, noch die über die Vernunft herrschende Sinnlichkeit sich mit Schönheit des Ausdrucks vertragen, so wird (denn es gibt keinen vierten Fall) so wird derjenige Zustand des Gemüts, wo Vernunft und Sinnlichkeit — Pflicht und Neigung — zusammenstimmen, die Bedingung sein, unter der die Schönheit des Spiels erfolgt.

Um ein Objekt der Neigung werden zu können, muß der Gehorsam gegen die Vernunft einen Grund des Vergnügens abgeben, denn nur durch Lust und Schmerz wird der Trieb in Bewegung gesetzt. In der gewöhnlichen Erfahrung ist es zwar umgekehrt, und das Vergnügen ist der Grund, warum man vernünftig handelt. Daß die Moral selbst endlich aufgehört hat, diese Sprache

zu reden, hat man dem unsterblichen Verfasser der Kritik zu verdanken, dem der Ruhm gebührt, die gesunde Vernunft aus der philosophierenden wiederhergestellt zu haben.

Aber so wie die Grundsätze dieses Weltweisen von ihm selbst, und auch von anderen, pflegen vorgestellt zu werden, so ist die Neigung eine sehr zweideutige Gefährtin des Sittengefühls, und das Vergnügen eine bedenkliche Zugabe zu moralischen Bestimmungen. Wenn der Glückseligkeitstrieb auch keine blinde Herrschaft über den Menschen behauptet, so wird er doch bei dem sittlichen Wahlgeschäfte gerne mitsprechen wollen, und so der Reinheit des Willens schaden, der immer nur dem Gesetze und nie dem Triebe folgen soll. Um also völlig sicher zu sein, daß die Neigung nicht mit bestimmte, sieht man sie lieber im Krieg, als im Einverständnis mit dem Vernunftgesetze, weil es gar zu leicht sein kann, daß ihre Fürsprache allein ihm seine Macht über den Willen verschaffte. Denn da es beim Sittlichhandeln nicht auf die Gesetzmäßigkeit der Taten, sondern einzig nur auf die Pflichtmäßigkeit der Gesinnungen ankommt, so legt man mit Recht keinen Wert auf die Betrachtung, daß es für die erste gewöhnlich vorteilhafter sei, wenn sich die Neigung auf seiten der Pflicht befindet. Soviel scheint also wohl gewiß zu sein, daß der Beifall der Sinnlichkeit, wenn er die Pflichtmäßigkeit des Willens auch nicht verdächtig macht, doch wenigstens nicht imstande ist, sie zu verbürgen. Der sinnliche Ausdruck dieses Beifalls in der Grazie wird also für die Sittlichkeit der Handlung, bei der er angetroffen wird, nie ein hinreichendes und gültiges Zeugnis ablegen, und aus dem schönen Vortrag einer Gesinnung oder Handlung wird man nie ihren moralischen Wert erfahren.

Bis hierher glaube ich, mit dem Rigoristen der Moral vollkommen einstimmig zu sein, aber ich hoffe dadurch noch nicht zum Latitudinarier zu werden, daß ich die Ansprüche der Sinnlichkeit, die im Felde der reinen Vernunft, und bei der moralischen Gesetzgebung, völlig zurückgewiesen sind, im Felde der Erscheinung

und bei der wirklichen Ausübung der Sittenpflicht noch zu behaupten versuche.

So gewiß ich nämlich überzeugt bin — und eben darum, weil ich es bin — daß der Anteil der Neigung an einer freien Handlung für die reine Pflichtmäßigkeit dieser Handlung nichts beweist, so glaube ich eben daraus folgern zu können, daß die sittliche Vollkommenheit des Menschen gerade nur aus diesem Anteil seiner Neigung an seinem moralischen Handeln erhellen kann. Der Mensch nämlich ist nicht dazu bestimmt, einzelne sittliche Handlungen zu verrichten, sondern ein sittliches Wesen zu sein. Nicht Tugenden sondern die Tugend ist seine Vorschrift, und Tugend ist nichts anderes „als eine Neigung zu der Pflicht." Wie sehr also auch Handlungen aus Neigung und Handlungen aus Pflicht in objektivem Sinne einander entgegenstehen, so ist dies doch in subjektivem Sinn nicht also, und der Mensch darf nicht nur, sondern soll Lust und Pflicht in Verbindung bringen; er soll seiner Vernunft mit Freuden gehorchen. Nicht um sie wie eine Last wegzuwerfen, oder wie eine grobe Hülle von sich abzustreifen, nein, um sie aufs innigste mit seinem höheren Selbst zu vereinbaren, ist seiner reinen Geisternatur eine sinnliche beigesellt. Dadurch schon, daß sie ihn zum vernünftig sinnlichen Wesen, d.i. zum Menschen machte, kündigte ihm die Natur die Verpflichtung an, nicht zu trennen, was sie verbunden hat, auch in den reinsten Äußerungen seines göttlichen Teiles den sinnlichen nicht hinter sich zu lassen, und den Triumph des einen nicht auf Unterdrückung des anderen zu gründen. Erst alsdann, wenn sie aus seiner gesamten Menschheit als die vereinigte Wirkung beider Prinzipien hervorquillt, wenn sie ihm zur Natur geworden ist, ist seine sittliche Denkart geborgen, denn solange der sittliche Geist noch Gewalt anwendet, so muß der Naturtrieb ihm noch Macht entgegenzusetzen haben. Der bloß niedergeworfene Feind kann wieder aufstehen, aber der versöhnte ist wahrhaft überwunden.

In der Kantischen Moralphilosophie ist die Idee der Pflicht mit einer Härte vorgetragen, die alle Grazien

davon zurückschreckt, und einen schwachen Verstand leicht versuchen könnte, auf dem Wege einer finsteren und mönchischen Asketik die moralische Vollkommenheit zu suchen. Wie sehr sich auch der große Weltweise gegen diese Mißdeutung zu verwahren suchte, die seinem heiteren und freien Geist unter allen gerade die empörendste sein muß, so hat er, deucht mir, doch selbst durch die strenge und grelle Entgegensetzung beider auf den Willen des Menschen wirkenden Prinzipien, einen starken (obgleich bei seiner Absicht vielleicht kaum zu vermeidenden) Anlaß dazu gegeben. Über die Sache selbst kann, nach den von ihm geführten Beweisen, unter denkenden Köpfen, die überzeugt sein wollen, kein Streit mehr sein, und ich wüßte kaum, wie man nicht lieber sein ganzes Menschsein aufgeben, als über diese Angelegenheit ein anderes Resultat von der Vernunft erhalten wollte. Aber so rein er bei Untersuchung der Wahrheit zu Werke ging, und so sehr sich hier alles aus bloß objektiven Gründen erklärt, so scheint ihn doch in Darstellung der gefundenen Wahrheit eine mehr subjektive Maxime geleitet zu haben, die, wie ich glaube, aus den Zeitumständen nicht schwer zu erklären ist.

Sowie er nämlich die Moral seiner Zeit, im Systeme und in der Ausübung, vor sich fand, so mußte ihn auf der einen Seite ein grober Materialismus in den moralischen Prinzipien empören, den die unwürdige Gefälligkeit der Philosophen dem schlaffen Zeitcharakter zum Kopfkissen untergelegt hatte. Auf der anderen Seite mußte ein nicht weniger bedenklicher Perfektionsgrundsatz, der, um eine abstrakte Idee von allgemeiner Weltvollkommenheit zu realisieren, über die Wahl der Mittel nicht sehr verlegen war, seine Aufmerksamkeit erregen. Er richtete also dahin, wo die Gefahr am meisten erklärt, und die Reform am dringendsten war, die stärkste Kraft seiner Gründe, und machte es sich zum Gesetze, die Sinnlichkeit sowohl da, wo sie mit frecher Stirne dem Sittengefühl Hohn spricht, als in der imposanten Hülle moralisch löblicher Zwecke, worein besonders ein gewisser enthusiastischer Ordensgeist sie zu verstecken

9*

weiß, ohne Nachsicht zu verfolgen. Er hatte nicht die Unwissenheit zu belehren, sondern die Verkehrtheit zurechtzuweisen. Erschütterung forderte die Kur, nicht Einschmeichelung und Überredung; und je härter der Abstich war, den der Grundsatz der Wahrheit mit den herrschenden Maximen machte, desto mehr konnte er hoffen, Nachdenken darüber zu erregen. Er ward der Drako seiner Zeit, weil sie ihm eines Solons noch nicht wert und empfänglich schien. Aus dem Sanktuarium der reinen Vernunft brachte er das fremde und doch wieder so bekannte Moralgesetz, stellte es in seiner ganzen Heiligkeit aus vor dem entwürdigten Jahrhundert, und fragte wenig danach, ob es Augen gibt, die seinen Glanz nicht vertragen.

Womit aber hatten es die Kinder des Hauses verschuldet, daß er nur für die Knechte sorgte? Weil oft sehr unreine Neigungen den Namen der Tugend usurpieren, mußte darum auch der uneigennützige Affekt in der edelsten Brust verdächtig gemacht werden? Weil der moralische Weichling dem Gesetz der Vernunft gern eine Laxität geben möchte, die es zum Spielwerk seiner Konvenienz macht, mußte ihm darum eine Rigidität beigelegt werden, die die kraftvollste Äußerung moralischer Freiheit nur in eine rühmlichere Art von Knechtschaft verwandelt? Denn hat wohl der wahrhaft sittliche Mensch eine freiere Wahl zwischen Selbstachtung und Selbstverwerfung, als der Sinnensklave zwischen Vergnügen und Schmerz? Ist dort etwa weniger Zwang für den reinen Willen, als hier für den verdorbenen? Mußte schon durch die imperative Form des Moralgesetzes die Menschheit angeklagt und erniedrigt werden, und das erhabenste Dokument ihrer Größe zugleich die Urkunde ihrer Gebrechlichkeit sein? War es wohl bei dieser imperativen Form zu vermeiden, daß eine Vorschrift, die sich der Mensch als Vernunftwesen selbst gibt, die deswegen allein für ihn bindend, und dadurch allein mit seinem Freiheitsgefühle verträglich ist, nicht den Schein eines fremden und positiven Gesetzes annahm — einen Schein, der durch seinen radikalen Hang, demselben entgegenzuhandeln (wie

man ihm Schuld gibt) schwerlich vermindert werden dürfte![1])

Es ist für moralische Wahrheiten gewiß nicht vorteilhaft, Empfindungen gegen sich zu haben, die der Mensch ohne Erröten sich gestehen darf. Wie sollen sich aber die Empfindungen der Schönheit und Freiheit mit dem austeren Geist eines Gesetzes vertragen, das ihn mehr durch Furcht als durch Zuversicht leitet, das ihn, den die Natur doch vereinigte, stets zu vereinzeln strebt, und nur dadurch, daß es ihm Mißtrauen gegen den einen Teil seines Wesens erweckt, sich der Herrschaft über den anderen versichert. Die menschliche Natur ist ein verbundeneres Ganze in der Wirklichkeit, als es dem Philosophen, der nur durch Trennen was vermag, erlaubt ist, sie erscheinen zu lassen. Nimmermehr kann die Vernunft Affekte als ihrer unwert verwerfen, die das Herz mit Freudigkeit bekennt, und der Mensch da, wo er moralisch gesunken wäre, nicht wohl in seiner eigenen Achtung steigen. Wäre die sinnliche Natur im Sittlichen immer nur die unterdrückte und nie die mitwirkende Partei, wie könnte sie das ganze Feuer ihrer Gefühle zu einem Triumph hergeben, der über sie selbst gefeiert wird? Wie könnte sie eine so lebhafte Teilnehmerin an dem Selbstbewußtsein des reinen Geistes sein, wenn sie sich nicht endlich so innig an ihn anschließen könnte, daß selbst der analytische Verstand sie nicht ohne Gewalttätigkeit mehr von ihm trennen kann?

Der Wille hat ohnehin einen unmittelbarern Zusammenhang mit dem Vermögen der Empfindungen als dem der Erkenntnis, und es wäre in manchen Fällen schlimm, wenn er sich bei der reinen Vernunft erst orientieren müsste. Es erweckt mir kein gutes Vorurteil für einen Menschen, wenn er der Stimme des Triebes so wenig trauen darf, daß er gezwungen ist, ihn jedesmal erst vor dem Grundsatze der Moral abzuhören; vielmehr achtet

---

[1]) Siehe das Glaubensbekenntnis des V. d. K. von der menschlichen Natur in seiner neuesten Schrift: Die Offenbarung in den Grenzen der Vernunft. Erster Abschnitt.

man ihn hoch, wenn er sich demselben, ohne Gefahr, durch ihn mißgeleitet zu werden, mit einer gewissen Sicherheit vertraut. Denn das beweist, daß beide Prinzipien in ihm sich schon in derjenigen Übereinstimmung befinden, welche das Siegel der vollendeten Menschheit, und dasjenige ist, was man unter einer schönen Seele versteht.

Eine schöne Seele nennt man es, wenn sich das sittliche Gefühl aller Empfindungen des Menschen endlich bis zu dem Grad versichert hat, daß es dem Affekt die Leitung des Willens ohne Scheu überlassen darf, und nie Gefahr läuft, mit den Entscheidungen desselben im Widerspruch zu stehen. Daher sind bei einer schönen Seele die einzelnen Handlungen eigentlich nicht sittlich, sondern der ganze Charakter ist es. Man kann ihr auch keine einzige darunter zum Verdienst anrechnen, weil eine Befriedigung des Triebes nie verdienstlich heißen kann. Die schöne Seele hat kein anderes Verdienst, als daß sie ist. Mit einer Leichtigkeit, als wenn bloß der Instinkt aus ihr handelte, übt sie der Menschheit peinlichste Pflichten aus, und das heldenmütigste Opfer, das sie dem Naturtriebe abgewinnt, fällt, wie eine freiwillige Wirkung eben dieses Triebes, in die Augen. Daher weiß sie selbst auch niemals um die Schönheit ihres Handelns, und es fällt ihr nicht mehr ein, daß man anders handeln und empfinden könnte; dagegen ein schulgerechter Zögling der Sittenregel, so wie das Wort des Meisters ihn fordert, jeden Augenblick bereit sein wird, vom Verhältnis seiner Handlungen zum Gesetz die strengste Rechnung abzulegen. Das Leben des letzteren wird einer Zeichnung gleichen, worin man die Regel durch harte Striche angedeutet sieht, und an der allenfalls ein Lehrling die Prinzipien der Kunst lernen könnte. Aber in einem schönen Leben sind, wie in einem titianischen Gemälde, alle jene schneidenden Grenzlinien verschwunden, und doch tritt die ganze Gestalt nur desto wahrer, lebendiger, harmonischer hervor.

In einer schönen Seele ist es also, wo Sinnlichkeit und Vernunft, Pflicht und Neigung harmonieren, und Grazie ist ihr Ausdruck in der Erscheinung. Nur im

Dienst einer schönen Seele kann die Natur zugleich Freiheit besitzen, und ihre Form bewahren, da sie erstere unter der Herrschaft eines strengen Gemüts, letztere unter der Anarchie der Sinnlichkeit einbüßt. Eine schöne Seele gießt auch über eine Bildung, der es an architektonischer Schönheit mangelt, eine unwiderstehliche Grazie aus, und oft sieht man sie selbst über Gebrechen der Natur triumphieren. Alle Bewegungen, die von ihr ausgehen, werden leicht, sanft und dennoch belebt sein. Heiter und frei wird das Auge strahlen, und Empfindung wird in demselben glänzen. Von der Sanftmut des Herzens wird der Mund eine Grazie erhalten, die keine Verstellung erkünsteln kann. Keine Spannung wird in den Mienen, kein Zwang in den willkürlichen Bewegungen zu bemerken sein, denn die Seele weiß von keinem. Musik wird die Stimme sein, und mit dem reinen Strom ihrer Modulationen das Herz bewegen. Die architektonische Schönheit kann Wohlgefallen, kann Bewunderung, kann Erstaunen erregen, aber nur die Anmut wird hinreißen. Die Schönheit hat Anbeter, Liebhaber hat nur die Grazie; denn wir huldigen dem Schöpfer, und lieben den Menschen.

Man wird, im ganzen genommen, die Anmut mehr bei dem weiblichen Geschlecht (die Schönheit vielleicht mehr bei dem männlichen) finden, wovon die Ursache nicht weit zu suchen ist. Zur Anmut muß sowohl der körperliche Bau als der Charakter beitragen; jener durch seine Biegsamkeit, Eindrücke anzunehmen und ins Spiel gesetzt zu werden, dieser durch die sittliche Harmonie der Gefühle. In beidem war die Natur dem Weibe günstiger als dem Manne.

Der zartere weibliche Bau empfängt jeden Eindruck schneller und läßt ihn schneller wieder verschwinden. Feste Konstitutionen kommen nur durch einen Sturm in Bewegung, und wenn starke Muskeln angezogen werden, so können sie die Leichtigkeit nicht zeigen, die zur Grazie erfordert wird. Was in einem weiblichen Gesicht noch schöne Empfindsamkeit ist, würde in einem männlichen schon Leiden ausdrücken. Die zarte Fiber des Weibes neigt sich wie dünnes Schilfrohr unter dem leisesten

Hauch des Affekts. In leichten und lieblichen Wellen gleitet die Seele über das sprechende Angesicht, das sich bald wieder zu einem ruhigen Spiegel ebnet.

Auch der Beitrag, den die Seele zu der Grazie geben muß, kann bei dem Weibe leichter als bei dem Manne erfüllt werden. Selten wird sich der weibliche Charakter zu der höchsten Idee sittlicher Reinheit erheben, und es selten weiter als zu affektionierten Handlungen bringen. Er wird der Sinnlichkeit oft mit heroischer Stärke, aber nur durch die Sinnlichkeit widerstehen. Weil nun die Sittlichkeit des Weibes gewöhnlich auf seiten der Neigung ist, so wird es sich in der Erscheinung ebenso ausnehmen, als wenn die Neigung auf Seiten der Sittlichkeit wäre. Anmut wird also der Ausdruck der weiblichen Tugend sein, der sehr oft der männlichen fehlen dürfte.

Würde.

So wie die Anmut der Ausdruck einer schönen Seele ist, so ist Würde der Ausdruck einer erhabenen Gesinnung.

Es ist dem Menschen zwar aufgegeben, eine innige Übereinstimmung zwischen seinen beiden Naturen zu stiften, immer ein harmonirendes Ganze zu sein, und mit seiner vollstimmigen ganzen Menschheit zu handeln. Aber diese Charakterschönheit, die reifste Frucht seiner Humanität, ist bloß eine Idee, welcher gemäß zu werden, er mit anhaltender Wachsamkeit streben, aber die er bei aller Anstrengung nie ganz erreichen kann.

Der Grund, warum er es nicht kann, ist die unveränderliche Einrichtung seiner Natur; es sind die physischen Bedingungen seines Daseins selbst, die ihn daran verhindern.

Um nämlich seine Existenz in der Sinnenwelt, die von Naturbedingungen abhängt, sicher zu stellen, mußte der Mensch, da er, als ein Wesen, das sich nach Willkür verändern kann, für seine Erhaltung selbst zu sorgen hat, zu Handlungen vermocht werden, wodurch jene physischen Bedingungen seines Daseins erfüllt, und wenn

sie aufgehoben sind, wiederhergestellt werden können. Obgleich aber die Natur diese Sorge, die sie in ihren vegetabilischen Erzeugungen ganz allein über sich nimmt, ihm selbst übergeben mußte, so durfte doch die Befriedigung eines so dringenden Bedürfnisses, wo es sein und seines Geschlechts ganzes Dasein gilt, seiner ungewissen Einsicht nicht anvertraut werden. Sie zog also diese Angelegenheit, die dem Inhalte nach in ihr Gebiet gehört, auch der Form nach in dasselbe, indem sie in die Bestimmungen der Willkür Notwendigkeit legte. So entstand der Naturtrieb, der nichts anderes ist, als eine Naturnotwendigkeit durch das Medium der Empfindung.

Der Naturtrieb bestürmt das Empfindungsvermögen durch die gedoppelte Macht von Schmerz und Vergnügen; durch Schmerz, wo er Befriedigung fordert, durch Vergnügen, wo er sie findet.

Da einer Naturnotwendigkeit nichts abzudingen ist, so muß auch der Mensch, seiner Freiheit ungeachtet, empfinden, was die Natur ihn empfinden lassen will, und je nachdem die Empfindung Schmerz oder Lust ist, so muß bei ihm ebenso unabänderlich Verabscheuung oder Begierde erfolgen. In diesem Punkte steht er dem Tiere vollkommen gleich, und der starkmütigste Stoiker fühlt den Hunger ebenso empfindlich und verabscheut ihn ebenso lebhaft, als der Wurm zu seinen Füßen.

Jetzt aber fängt der große Unterschied an. Auf die Begierde und Verabscheuung erfolgt bei dem Tiere ebenso notwendig Handlung, als Begierde auf Empfindung, und Empfindung auf den äußeren Eindruck erfolgte. Es ist hier eine stetig fortlaufende Kette, wo jeder Ring notwendig in den anderen greift. Bei dem Menschen ist noch eine Instanz mehr, nämlich der Wille, der als ein übersinnliches Vermögen weder dem Gesetz der Natur, noch dem der Vernunft, so unterworfen ist, daß ihm nicht vollkommen freie Wahl bliebe, sich entweder nach diesem oder nach jenem zu richten. Das Tier muß streben, den Schmerz los zu sein, der Mensch kann sich entschließen, ihn zu behalten.

Der Wille des Menschen ist ein erhabener Begriff,

auch dann, wenn man auf seinen moralischen Gebrauch nicht achtet. Schon der bloße Wille erhebt den Menschen über die Tierheit; der moralische erhebt ihn zur Gottheit. Er muß aber jene zuvor verlassen haben, eh' er sich dieser nähern kann; daher ist es kein geringer Schritt zur moralischen Freiheit des Willens, durch Brechung der Naturnotwendigkeit in sich, auch in gleichgültigen Dingen, den bloßen Willen zu üben.

Die Gesetzgebung der Natur hat Bestand bis zum Willen, wo sie sich endigt, und die vernünftige anfängt. Der Wille steht hier zwischen beiden Gerichtsbarkeiten, und es kommt ganz auf ihn selbst an, von welcher er das Gesetz empfangen will; aber er steht nicht in gleichem Verhältnis gegen beide. Als Naturkraft ist er gegen die eine, wie gegen die andere, frei; das heißt, er muß sich weder zu dieser noch zu jener schlagen. Er ist aber nicht frei, als moralische Kraft, das heißt, er soll sich zu der vernünftigen schlagen. Gebunden ist er an keine, aber verbunden ist er dem Gesetz der Vernunft. Er gebraucht also seine Freiheit wirklich, wenn er gleich der Vernunft widersprechend handelt, aber er gebraucht sie unwürdig, weil er ungeachtet seiner Freiheit doch nur innerhalb der Natur stehen bleibt, und zu der Operation des bloßen Triebes gar keine Realität hinzu tut; denn aus Begierde wollen heißt nur umständlicher begehren.[1]

Die Gesetzgebung der Natur durch den Trieb kann mit der Gesetzgebung der Vernunft aus Prinzipien in Streit geraten, wenn der Trieb zu seiner Befriedigung eine Handlung fordert, die dem moralischen Grundsatz zuwiderläuft. In diesem Fall ist es unwandelbare Pflicht für den Willen, die Forderung der Natur dem Ausspruch der Vernunft nachzusetzen, da Naturgesetze nur bedingungsweise, Vernunftgesetze aber schlechterdings und unbedingt verbinden.

Aber die Natur behauptet mit Nachdruck ihre Rechte,

---

[1]) Man lese über diese Materie die aller Aufmerksamkeit würdige Theorie des Willens im zweiten Teil der Reinholdischen Briefe.

und da sie niemals willkürlich fordert, so nimmt sie, unbefriedigt, auch keine Forderung zurück. Weil von der ersten Ursache an, wodurch sie in Bewegung gebracht wird, bis zu dem Willen, wo ihre Gesetzgebung aufhört, alles in ihr streng notwendig ist, so kann sie rückwärts nicht nachgeben, sondern muß vorwärts gegen den Willen drängen, bei dem die Befriedigung ihres Bedürfnisses steht. Zuweilen scheint es zwar, als ob sie sich ihren Weg verkürzte, und, ohne zuvor ihr Gesuch vor den Willen zu bringen, unmittelbare Kausalität für die Handlung hätte, durch die ihrem Bedürfnisse abgeholfen wird. In einem solchen Falle, wo der Mensch dem Triebe nicht bloß freien Lauf ließe, sondern wo der Trieb diesen Lauf selbst nähme, würde der Mensch auch nur Tier sein; aber es ist sehr zu zweifeln, ob dieses jemals sein Fall sein kann, und wenn er es wirklich wäre, ob diese blinde Macht seines Triebes nicht ein Verbrechen seines Willens ist.

Das Begehrungsvermögen dringt also auf Befriedigung, und der Wille wird aufgefordert, ihm diese zu verschaffen. Aber der Wille soll seine Bestimmungsgründe von der Vernunft empfangen, und nur nach demjenigen, was diese erlaubt oder vorschreibt, seine Entschließung fassen. Wendet sich nun der Wille wirklich an die Vernunft, ehe er das Verlangen des Triebes genehmigt, so handelt er sittlich; entscheidet er aber unmittelbar, so handelt er sinnlich.[1])

So oft also die Natur eine Forderung macht, und den Willen durch die blinde Gewalt des Affekts überraschen will, kommt es diesem zu, ihr solange Stillstand zu gebieten, bis die Vernunft gesprochen hat. Ob der Ausspruch der Vernunft für oder gegen das Interesse der Sinnlichkeit ausfallen werde, das ist, was er jetzt noch

---

[1]) Man darf aber diese Anfrage des Willens bei der Vernunft nicht mit derjenigen verwechseln, wo sie über die Mittel zur Befriedigung einer Begierde erkennen soll. Hier ist nicht davon die Rede, wie die Befriedigung zu erlangen, sondern ob sie zu gestatten ist. Nur das letzte gehört ins Gebiet der Moralität; das erste gehört zur Klugheit.

nicht wissen kann; eben deswegen aber muß er dieses Verfahren in jedem Affekt ohne Unterschied beobachten, und der Natur, in jedem Falle, wo sie der anfangende Teil ist, die unmittelbare Kausalität versagen. Dadurch allein, daß er die Gewalt der Begierde bricht, die mit Vorschnelligkeit ihrer Befriedigung zueilt, und die Instanz des Willens lieber ganz vorbeigehen möchte, zeigt der Mensch seine Selbständigkeit, und beweist sich als ein moralisches Wesen, welches nie bloß begehren oder bloß verabscheuen, sondern seine Verabscheuung und Begierde jederzeit wollen muß.

Aber schon die bloße Anfrage bei der Vernunft ist eine Beeinträchtigung der Natur, die in ihrer eigenen Sache kompetente Richterin ist, und ihre Aussprüche keiner neuen und auswärtigen Instanz unterworfen sehen will. Jener Willensakt, der die Angelegenheit des Begehrungsvermögens vor das sittliche Forum bringt, ist also im eigentlichen Sinn naturwidrig, weil er das Notwendige wieder zufällig macht, und Gesetzen der Vernunft die Entscheidung in einer Sache anheimstellt, wo nur Gesetze der Natur sprechen können, und auch wirklich gesprochen haben. Denn so wenig die reine Vernunft in ihrer moralischen Gesetzgebung darauf Rücksicht nimmt, wie der Sinn wohl ihre Entscheidungen aufnehmen möchte, ebensowenig richtet sich die Natur in ihrer Gesetzgebung danach, wie sie es einer reinen Vernunft recht machen möchte. In jeder von beiden gilt eine andere Notwendigkeit, die aber keine sein würde, wenn es der einen erlaubt wäre, willkürliche Veränderungen in der anderen zu treffen. Daher kann auch der tapferste Geist bei allem Widerstande, den er gegen die Sinnlichkeit ausübt, nicht die Empfindung selbst, nicht die Begierde selbst unterdrücken, sondern ihr bloß den Einfluß auf seine Willensbestimmungen verweigern; entwaffnen kann er den Trieb durch moralische Mittel, aber nur durch natürliche ihn besänftigen. Er kann durch seine selbständige Kraft zwar verhindern, daß Naturgesetze für seinen Willen nicht zwingend werden, aber an diesen Gesetzen selbst kann er schlechterdings nichts verändern.

In Affekten also, „wo die Natur (der Trieb) zuerst handelt und den Willen entweder ganz zu umgehen oder ihn gewaltsam auf ihre Seite zu ziehen strebt, kann sich die Sittlichkeit des Charakters nicht anders, als durch Widerstand offenbaren, und daß der Trieb die Freiheit des Willens nicht einschränke, nur durch Einschränkung des Triebes verhindern." Übereinstimmung mit dem Vernunftgesetz ist also im Affekte nicht anders möglich, als durch einen Widerspruch mit den Forderungen der Natur. Und da die Natur ihre Forderungen, aus sittlichen Gründen, nie zurücknimmt, folglich auf ihrer Seite alles sich gleich bleibt, wie auch der Wille sich in Ansehung ihrer verhalten mag, so ist hier keine Zusammenstimmung zwischen Neigung und Pflicht, zwischen Vernunft und Sinnlichkeit möglich, so kann der Mensch hier nicht mit seiner ganzen harmonierenden Natur, sondern ausschließungsweise nur mit seiner vernünftigen handeln. Er handelt also in diesen Fällen auch nicht moralisch schön, weil an der Schönheit der Handlung auch die Neigung notwendig teilnehmen muß, die hier vielmehr widerstreitet. Er handelt aber moralisch groß, weil alles das, und das allein groß ist, was von einer Überlegenheit des höheren Vermögens über das sinnliche Zeugnis gibt.

Die schöne Seele muß sich also im Affekt in eine erhabene verwandeln, und das ist der untrügliche Probierstein, wodurch man sie von dem guten Herzen oder der Temperamentstugend unterscheiden kann. Ist bei einem Menschen die Neigung nur darum auf seiten der Gerechtigkeit, weil die Gerechtigkeit sich glücklicherweise auf seiten der Neigung befindet, so wird der Naturtrieb im Affekt eine vollkommene Zwangsgewalt über den Willen ausüben, und, wo ein Opfer nötig ist, so wird es die Sittlichkeit und nicht die Sinnlichkeit bringen. War es hingegen die Vernunft selbst, die, wie bei einem schönen Charakter der Fall ist, die Neigungen in Pflicht nahm, und der Sinnlichkeit das Steuer nur anvertraute, so wird sie es in demselben Moment zurücknehmen, als der Trieb seine Vollmacht mißbrauchen will. Die Temperamentstugend sinkt also

im Affekt zum bloßen Naturprodukt herab; die schöne Seele geht ins Heroische über, und erhebt sich zur reinen Intelligenz.

Beherrschung der Triebe durch die moralische Kraft ist Geistesfreiheit, und Würde heißt ihr Ausdruck in der Erscheinung.

Streng genommen ist die moralische Kraft im Menschen keiner Darstellung fähig, da das Übersinnliche nie versinnlicht werden kann. Aber mittelbar kann sie durch sinnliche Zeichen dem Verstande vorgestellt werden, wie bei der Würde der menschlichen Bildung wirklich der Fall ist.

Der aufgeregte Naturtrieb wird ebenso, wie das Herz in seinen moralischen Rührungen, von Bewegungen im Körper begleitet, die teils dem Willen zuvoreilen, teils, als bloß sympathetische, seiner Herrschaft gar nicht unterworfen sind. Denn da weder Empfindung noch Begierde und Verabscheuung in der Willkür des Menschen liegen, so kann er denjenigen Bewegungen, welche damit unmittelbar zusammenhängen, nicht zu gebieten haben. Aber der Trieb bleibt nicht bei der bloßen Begierde stehen; vorschnell und dringend strebt er sein Objekt zu verwirklichen und wird, wenn ihm von dem selbständigen Geiste nicht nachdrücklich widerstanden wird, selbst solche Handlungen antizipieren, worüber der Wille allein zu sagen haben soll. Denn der Erhaltungstrieb ringt ohne Unterlaß nach der gesetzgebenden Gewalt im Gebiete des Willens, und sein Bestreben ist, ebenso ungebunden über den Menschen, wie über das Tier, zu schalten.

Man findet also Bewegungen von zweierlei Art und Ursprung in jedem Affekte, den der Erhaltungstrieb in dem Menschen entzündet; erstlich solche, welche unmittelbar von der Empfindung ausgehen, und daher ganz unwillkürlich sind; zweitens solche, welche der Art nach willkürlich sein sollten und könnten, die aber der blinde Naturtrieb der Freiheit abgewinnt. Die ersten beziehen sich auf den Affekt selbst, und sind daher notwendig mit demselben verbunden; die zweiten entsprechen mehr der Ursache und dem Gegenstande des Affekts, daher sie

auch zufällig und veränderlich sind, und nicht für untrügliche Zeichen desselben gelten können. Weil aber beide, sobald das Objekt bestimmt ist, dem Naturtriebe gleich notwendig sind, so gehören auch beide dazu, um den Ausdruck des Affekts zu einem vollständigen und übereinstimmenden Ganzen zu machen.[1])

Wenn nun der Wille Selbständigkeit genug besitzt, dem vorgreifenden Naturtriebe Schranken zu setzen, und gegen die ungestüme Macht desselben seine Gerechtsame zu behaupten, so bleiben zwar alle jene Erscheinungen in Kraft, die der aufgeregte Naturtrieb in seinem eigenen Gebiet bewirkte, aber alle diejenigen werden fehlen, die er in einer fremden Gerichtsbarkeit eigenmächtig hatte an sich reißen wollen. Die Erscheinungen stimmen also nicht mehr überein, aber eben in ihrem Widerspruch liegt der Ausdruck der moralischen Kraft.

Gesetzt, wir erblicken an einem Menschen Zeichen des qualvollsten Affekts aus der Klasse jener ersten ganz unwillkürlichen Bewegungen. Aber indem seine Adern auflaufen, seine Muskeln krampfhaft angespannt werden, seine Stimme erstickt, seine Brust emporgetrieben, sein Unterleib einwärts gepreßt ist, sind seine willkürlichen Bewegungen sanft, seine Gesichtszüge frei, und es ist heiter um Aug' und Stirn. Wäre der Mensch bloß ein Sinnenwesen, so würden alle seine Züge, da sie dieselbe gemeinschaftliche Quelle hätten, miteinander übereinstimmend sein, und also in dem gegenwärtigen Fall alle ohne Unterschied Leiden ausdrücken müssen. Da aber Züge der Ruhe unter die Züge des Schmerzes gemischt sind, einerlei Ursache aber nicht entgegengesetzte Wirkungen haben kann, so beweist dieser Widerspruch der Züge das Dasein und den Einfluß einer Kraft, die von

[1]) Findet man nur die Bewegungen der zweiten Art, ohne die der ersteren, so zeigt sich dieses an, daß die Person den Affekt will, und die Natur ihn verweigert. Findet man die Bewegungen der ersteren Art, ohne die der zweiten, so beweist dies, daß die Natur in den Affekt wirklich versetzt ist, aber die Person ihn verbietet. Den ersten Fall sieht man alle Tage bei affektierten Personen und schlechten Komödianten; den zweiten Fall desto seltener und nur bei starken Gemütern.

dem Leiden unabhängig, und den Eindrücken überlegen ist, unter denen wir das Sinnliche erliegen sehen. Und auf diese Art nun wird die Ruhe im Leiden, als worin die Würde eigentlich besteht, obgleich nur mittelbar durch einen Vernunftschluß, Darstellung der Intelligenz im Menschen und Ausdruck seiner moralischen Freiheit.[1])

Aber nicht bloß beim Leiden im engeren Sinne, wo dieses Wort nur schmerzhafte Rührungen bedeutet, sondern überhaupt bei jedem starken Interesse des Begehrungsvermögens muß der Geist seine Freiheit beweisen, also Würde der Ausdruck sein. Der angenehme Affekt erfordert sie nicht weniger als der peinliche, weil die Natur in beiden Fällen gern den Meister spielen möchte, und von dem Willen gezügelt werden soll. Die Würde bezieht sich auf die Form und nicht auf den Inhalt des Affekts, daher es geschehen kann, daß oft, dem Inhalt nach, lobenswürdige Affekte, wenn der Mensch sich ihnen blindlings überläßt, aus Mangel der Würde, ins Gemeine und Niedrige fallen; daß hingegen nicht selten verwerfliche Affekte sich sogar dem Erhabenen nähern, sobald sie nur in ihrer Form Herrschaft des Geistes über seine Empfindungen zeigen.

Bei der Würde also führt sich der Geist in dem Körper als Herrscher auf, denn hier hat er seine Selbständigkeit gegen den gebieterischen Trieb zu behaupten, der ohne ihn zu Handlungen schreitet, und sich seinem Joch gern entziehen möchte. Bei der Anmut hingegen regiert er mit Liberalität, weil er es hier ist, der die Natur in Handlung setzt, und keinen Widerstand zu besiegen findet. Nachsicht verdient aber nur der Gehorsam, und Strenge kann nur die Widersetzung rechtfertigen.

Anmut liegt also in der Freiheit der willkürlichen Bewegungen; Würde in der Beherrschung der unwillkürlichen. Die Anmut läßt der Natur da, wo sie die Befehle des Geistes ausrichtet, einen Schein von Freiwilligkeit; die Würde hingegen unterwirft sie

---

[1]) In einer Untersuchung über Pathetische Darstellungen wird im 3. Stück der Thalia umständlicher davon gehandelt werden.

da, wo sie herrschen will, dem Geist. Überall, wo der Trieb anfängt zu handeln, und sich herausnimmt, in das Amt des Willens zu greifen, da darf der Wille keine Indulgenz, sondern muß durch den nachdrücklichsten Widerstand seine Selbständigkeit (Autonomie) beweisen. Wo hingegen der Wille anfängt, und die Sinnlichkeit ihm folgt, da darf er keine Strenge, sondern muß Indulgenz beweisen. Dies ist mit wenigen Worten das Gesetz für das Verhältnis beider Naturen im Menschen, so wie es in der Erscheinung sich darstellt.

Würde wird daher mehr im Leiden (πάθος); Anmut mehr im Betragen (ἦθος) gefordert und gezeigt; denn nur im Leiden kann sich die Freiheit des Gemüts, und nur im Handeln die Freiheit des Körpers offenbaren.

Da die Würde ein Ausdruck des Widerstandes ist, den der selbständige Geist dem Naturtriebe leistet, dieser also als eine Gewalt muß angesehen werden, welche Widerstand nötig macht, so ist sie da, wo keine solche Gewalt zu bekämpfen ist, lächerlich, und wo keine mehr zu bekämpfen sein sollte, verächtlich. Man lacht über den Komödianten (wes Standes und Würden er auch sei), der auch bei gleichgültigen Verrichtungen eine gewisse Dignität affektiert. Man verachtet die kleine Seele, die sich für die Ausübung einer gemeinen Pflicht, die oft nur Unterlassung einer Niederträchtigkeit ist, mit Würde bezahlt macht.

Überhaupt ist es nicht eigentlich Würde, sondern Anmut, was man von der Tugend fordert. Die Würde gibt sich bei der Tugend von selbst, die schon ihrem Inhalt nach Herrschaft des Menschen über seine Triebe voraussetzt. Weit eher wird sich bei Ausübung sittlicher Pflichten die Sinnlichkeit in einem Zustand des Zwangs und der Unterdrückung befinden, da besonders, wo sie ein schmerzhaftes Opfer bringt. Da aber das Ideal vollkommener Menschheit keinen Widerstreit, sondern Zusammenstimmung zwischen dem Sittlichen und Sinnlichen fordert, so verträgt es sich nicht wohl mit der Würde, die, als ein Ausdruck jenes Widerstreits zwischen beiden, entweder die besonderen Schranken des Subjekts oder die allgemeinen der Menschheit sichtbar macht.

Ist das erste, und liegt es bloß an dem Unvermögen des Subjekts, daß bei einer Handlung Neigung und Pflicht nicht zusammenstimmen, so wird diese Handlung jederzeit soviel an sittlicher Schätzung verlieren, als sich Kampf in ihre Ausübung, also Würde in ihren Vortrag mischt. Denn unser moralisches Urteil bringt jedes Individuum unter den Maßstab der Gattung, und dem Menschen werden keine andere als die Schranken der Menschheit vergeben.

Ist aber das zweite, und kann eine Handlung der Pflicht mit den Forderungen der Natur nicht in Harmonie gebracht werden, ohne den Begriff der menschlichen Natur aufzuheben, so ist der Widerstand der Neigung notwendig, und es ist bloß der Anblick des Kampfes, der uns von der Möglichkeit des Sieges überführen kann. Wir erwarten hier also einen Ausdruck des Widerstreits in der Erscheinung, und werden uns nie überreden lassen, da an eine Tugend zu glauben, wo wir nicht einmal Menschheit sehen. Wo also die sittliche Pflicht eine Handlung gebietet, die das Sinnliche notwendig leiden macht, da ist Ernst und kein Spiel, da würde uns die Leichtigkeit in der Ausübung vielmehr empören als befriedigen; da kann also nicht Anmut, sondern Würde der Ausdruck sein. Überhaupt gilt hier das Gesetz, daß der Mensch alles mit Anmut tun müsse, was er innerhalb seiner Menschheit verrichten kann, und alles mit Würde, welches zu verrichten er über seine Menschheit hinausgehen muß.

So wie wir Anmut von der Tugend fordern, so fordern wir Würde von der Neigung. Der Neigung ist die Anmut so natürlich, als der Tugend die Würde, da sie schon ihrem Inhalt nach sinnlich, der Naturfreiheit günstig, und aller Anspannung feind ist. Auch dem rohen Menschen fehlt es nicht an einem gewissen Grade von Anmut, wenn ihn die Liebe oder ein ähnlicher Affekt beseelt, und wo findet man mehr Anmut, als bei Kindern, die doch ganz unter sinnlicher Leitung stehen? Weit mehr Gefahr ist da, daß die Neigung den Zustand des Leidens endlich zum herrschenden mache, die Selbsttätigkeit des Geistes ersticke, und eine allgemeine Erschlaffung herbeiführe.

Um sich also bei einem edlen Gefühl in Achtung zu setzen, die ihr nur allein ein sittlicher Ursprung verschaffen kann, muß die Neigung sich jederzeit mit Würde verbinden. Daher fordert der Liebende Würde von dem Gegenstand seiner Leidenschaft. Würde allein ist ihm Bürge, daß nicht das Bedürfnis zu ihm nötigte, sondern daß die Freiheit ihn wählte — daß man ihn nicht als Sache begehrt, sondern als Person hochschätzt.

Man fordert Anmut von dem, der verpflichtet, und Würde von dem, der verpflichtet wird. Der erste soll, um sich eines kränkenden Vorteils über den anderen zu begeben, die Handlung seines uninteressierten Entschlusses durch den Anteil, den er die Neigung daran nehmen läßt, zu einer affektionierten Handlung heruntersetzen, und sich dadurch den Schein des gewinnenden Teiles geben. Der andere soll, um durch die Abhängigkeit, in die er tritt, die Menschheit (deren heiliges Palladium Freiheit ist) nicht in seiner Person zu entehren, das bloße Zufahren des Triebes zu einer Handlung seines Willens erheben und auf diese Art, indem er eine Gunst empfängt, eine erzeigen.

Man muß einen Fehler mit Anmut rügen, und mit Würde bekennen. Kehrt man es um, so wird es das Ansehen haben, als ob der eine Teil seinen Vorteil zu sehr, der andere seinen Nachteil zu wenig empfände.

Will der Starke geliebt sein, so mag er seine Überlegenheit durch Grazie mildern. Will der Schwache geachtet sein, so mag er seiner Ohnmacht durch Würde aufhelfen. Man ist sonst der Meinung, daß auf den Thron Würde gehöre, und bekanntlich lieben die, welche darauf sitzen, in ihren Räten, Beichtvätern und Parlamenten — die Anmut. Aber was in einem politischen Reiche gut und löblich sein mag, ist es nicht immer in einem Reiche des Geschmacks. In dieses Reich tritt auch der König — sobald er von seinem Throne herabsteigt (denn Throne haben ihre Privilegien), und auch der kriechende Höfling begibt sich unter seine heilige Freiheit, sobald er sich zum Menschen aufrichtet. Alsdann aber möchte ersterem zu raten sein, mit dem Über-

fluß des anderen seinen Mangel zu ersetzen, und ihm soviel an Würde abzugeben, als er selbst an Grazie nötig hat.

Da Würde und Anmut ihre verschiedenen Gebiete haben, worin sie sich äußern, so schließen sie einander in derselben Person, ja in demselben Zustand einer Person nicht aus; vielmehr ist es nur die Anmut, von der die Würde ihre Beglaubigung, und nur die Würde, von der die Anmut ihren Wert empfängt.

Würde allein beweist zwar überall, wo wir sie antreffen, eine gewisse Einschränkung der Begierden und Neigungen. Ob es aber nicht vielmehr Stumpfheit des Empfindungsvermögens (Härte) sei, was wir für Beherrschung halten, und ob es wirklich moralische Selbsttätigkeit und nicht vielmehr Übergewicht eines anderen Affektes, also absichtliche Anspannung sei, was den Ausbruch des gegenwärtigen im Zaume hält, das kann nur die damit verbundene Anmut außer Zweifel setzen. Die Anmut nämlich zeugt von einem ruhigen, in sich harmonischen Gemüt, und von einem empfindenden Herzen.

Ebenso beweist auch die Anmut schon für sich allein eine Empfänglichkeit des Gefühlsvermögens, und eine Übereinstimmung der Empfindungen. Daß es aber nicht Schlaffheit des Geistes sei, was dem Sinn so viel Freiheit läßt, und das Herz jedem Eindruck öffnet, und daß es das Sittliche sei, was die Empfindungen in diese Übereinstimmuug brachte, das kann uns wiederum nur die damit verbundene Würde verbürgen. In der Würde nämlich legitimiert sich das Subjekt als eine selbständige Kraft; und indem der Wille die Licenz der unwillkürlichen Bewegungen bändigt, gibt er zu erkennen, daß er die Freiheit der willkürlichen bloß zuläßt.

Sind Anmut und Würde, jene noch durch architektonische Schönheit, diese durch Kraft unterstützt, in derselben Person vereinigt, so ist der Ausdruck der Menschheit in ihr vollendet, und sie steht da, gerechtfertigt in der Geisterwelt, und freigesprochen in der Erscheinung. Beide Gesetzgebungen berühren einander hier so nahe, daß ihre Grenzen zusammenfließen. Mit gemildertem Glanze steigt in dem Lächeln des Mundes,

in dem sanftbelebten Blick, in der heitern Stirne die Vernunftfreiheit auf, und mit erhabenem Abschied geht die Naturnotwendigkeit in der edeln Majestät des Angesichts unter. Nach diesem Ideal menschlicher Schönheit sind die Antiken gebildet, und man erkennt es in der göttlichen Gestalt einer Niobe, im belvederischen Apoll, in dem borghesischen geflügelten Genius, und in der Muse des Barberinischen Pallastes.[1])

[1]) Mit dem feinen und großen Sinn, der ihm eigen ist, hat Winkelmann (Geschichte der Kunst. Erster Teil. S. 480 folg. Wiener Ausgabe) diese hohe Schönheit, welche aus der Verbindung der Grazie mit der Würde hervorgeht, aufgefaßt und beschrieben. Aber was er vereinigt fand, nahm und gab er auch nur für Eines, und er blieb bei dem stehen, was der bloße Sinn ihn lehrte, ohne zu untersuchen, ob es nicht vielleicht noch zu scheiden sei. Er verwirrt den Begriff der Grazie, da er Züge, die offenbar nur der Würde zukommen, in diesen Begriff mit aufnimmt. Grazie und Würde sind aber wesentlich verschieden, und man tut unrecht, das zu einer Eigenschaft der Grazie zu machen, was vielmehr eine Einschränkung derselben ist. Was Winkelmann die hohe, himmlische Grazie nennt, ist nichts anderes, als Schönheit und Grazie mit überwiegender Würde. „Die himmlische Grazie, sagt „er, scheint sich allgenügsam, und bietet sich nicht an, sondern „will gesucht werden; sie ist zu erhaben, um sich sehr sinnlich „zu machen. Sie verschließt in sich die Bewegungen der Seele, „und nähert sich der seligen Stille der göttlichen Natur. — Durch „sie, sagt er an einem anderen Ort, wagte sich der Künstler der „Niobe in das Reich unkörperlicher Ideen, und erreichte das Ge„heimnis, die Todesangst mit der höchsten Schönheit „zu verbinden," (es würde schwer sein, hierin einen Sinn zu finden, wenn es nicht augenscheinlich wäre, daß hier nur die Würde gemeint ist) „er wurde ein Schöpfer reiner Geister, die „keine Begierden der Sinne erwecken, denn sie scheinen nicht „zur Leidenschaft gebildet zu sein, sondern dieselbe nur angenommen „zu haben." — Anderswo heißt es „die Seele äußerte sich nur „unter einer stillen Fläche des Wassers, und trat niemals mit „Ungestüm hervor. In Vorstellung des Leidens bleibt die größte „Pein verschlossen, und die Freude schwebet wie eine sanfte Luft, „die kaum die Blätter rühret, auf dem Gesicht einer Leukothea."

Alle diese Züge kommen der Würde und nicht der Grazie zu, denn die Grazie verschließt sich nicht, sondern kommt entgegen, die Grazie macht sich sinnlich und ist auch nicht erhaben, sondern schön. Aber die Würde ist es, was die Natur in ihren Äußerungen

Wo sich Grazie und Würde vereinigen, da werden wir abwechselnd angezogen und zurückgestoßen; angezogen als Geister, zurückgestoßen als sinnliche Naturen.

In der Würde nämlich wird uns ein Beispiel der Unterordnung des Sinnlichen unter das Sittliche vorgehalten, welchem nachzuahmen für uns Gesetz, zugleich aber für unser physisches Vermögen übersteigend ist. Der Widerstreit zwischen dem Bedürfnis der Natur und der Forderung des Gesetzes, deren Gültigkeit wir doch eingestehen, spannt die Sinnlichkeit an, und erweckt das Gefühl, welches Achtung genannt wird, und von der Würde unzertrennlich ist.

In der Anmut hingegen, wie in der Schönheit überhaupt, sieht die Vernunft ihre Forderung in der Sinnlichkeit erfüllt, und überraschend tritt ihr eine ihrer Ideen in der Erscheinung entgegen. Diese unerwartete Zusammenstimmung des Zufälligen der Natur mit dem Notwendigen der Vernunft erweckt ein Gefühl frohen Beifalls (Wohlgefallen), welches auflösend für den Sinn, für den Geist aber belebend und beschäftigend ist, und eine Anziehung des sinnlichen Objekts muß erfolgen. Diese Anziehung nennen wir Wohlwollen — Liebe; ein Gefühl, das von Anmut und Schönheit unzertrennlich ist.

Bei dem Reiz (nicht dem Liebreiz, sondern dem Wollustreiz, stimulus) wird dem Sinn ein sinnlicher Stoff vorgehalten, der ihm Entledigung von einem Bedürfnis, d. i. Lust verspricht. Der Sinn ist also bestrebt, sich mit dem Sinnlichen zu vereinbaren, und Begierde

---

zurückhält, und den Zügen, auch in der Todesangst und in dem bittersten Leiden eines Laokoon, Ruhe gebietet.

Home verfällt in denselben Fehler, was aber bei diesem Schriftsteller weniger zu verwundern ist. Auch er nimmt Züge der Würde in die Grazie mit auf, ob er gleich Anmut und Würde ausdrücklich voneinander unterscheidet. Seine Beobachtungen sind gewöhnlich richtig, und die nächsten Regeln, die er sich daraus bildet, wahr; aber weiter darf man ihm auch nicht folgen. Grundsätze d. Krit. II. Teil, Anmut und Würde.

entsteht; ein Gefühl, das anspannend für den Sinn, für den Geist hingegen erschlaffend ist.

Von der Achtung kann man sagen, sie beugt sich vor ihrem Gegenstande; von der Liebe, sie neigt sich zu dem ihrigen; von der Begierde, sie stürzt auf den ihrigen. Bei der Achtung ist das Objekt die Vernunft und das Subjekt die sinnliche Natur.[1]) Bei der Liebe ist das Objekt sinnlich, und das Subjekt die moralische Natur. Bei der Begierde sind Objekt und Subjekt sinnlich.

Die Liebe allein ist also eine freie Empfindung, denn ihre reine Quelle strömt hervor aus dem Sitz der Freiheit, aus unserer göttlichen Natur. Es ist hier nicht das Kleine und Niedrige, was sich mit dem Großen und Hohen mißt, nicht der Sinn, der an dem Vernunftgesetz schwindelnd hinaufsieht; es ist das absolut Große selbst, was in der Anmut und Schönheit sich nachgeahmt und in der Sittlichkeit sich befriedigt findet, es ist der Gesetzgeber selbst, der Gott in uns, der mit seinem

---

[1]) Man darf die Achtung nicht mit der Hochachtung verwechseln. Achtung (nach ihrem reinen Begriff) geht nur auf das Verhältnis der sinnlichen Natur zu den Forderungen reiner praktischer Vernunft überhaupt, ohne Rücksicht auf eine wirkliche Erfüllung. „Das Gefühl der Unangemessenheit zur Erreichung einer Idee, die für uns Gesetz ist, heißt Achtung" (Kants Kr. d. Urteilskraft). Daher ist Achtung keine angenehme, eher drückende Empfindung. Sie ist ein Gefühl des Abstandes des empirischen Willens von dem reinen. — Es kann daher auch nicht befremdlich sein, daß ich die sinnliche Natur zum Subjekt der Achtung mache, obgleich diese nur auf reine Vernunft geht; denn die Unangemessenheit zur Erreichung des Gesetzes kann nur in der Sinnlichkeit liegen.

Hochachtung hingegen geht schon auf die wirkliche Erfüllung des Gesetzes, und wird nicht für das Gesetz, sondern für die Person, die demselben gemäß handelt, empfunden. Daher hat sie etwas Ergötzendes, weil die Erfüllung des Gesetzes Vernunftwesen erfreuen muß. Achtung ist Zwang, Hochachtung schon ein freieres Gefühl. Aber das rührt von der Liebe her, die ein Ingredienz der Hochachtung ausmacht. Achten muß auch der Nichtswürdige das Gute, aber um denjenigen hochzuachten, der es getan hat, müßte er aufhören, ein Nichtswürdiger zu sein.

eigenen Bilde in der Sinnenwelt spielt. Daher ist das Gemüt aufgelöst in der Liebe, da es angespannt ist in der Achtung; denn hier ist nichts, das ihm Schranken setzte, da das absolut Große nichts über sich hat, und die Sinnlichkeit, von der hier allein die Einschränkung kommen könnte, in der Anmut und Schönheit mit den Ideen des Geistes zusammenstimmt. Liebe ist ein Herabsteigen, da die Achtung ein Hinaufklimmen ist. Daher kann der Schlimme nichts lieben, ob er gleich vieles achten muß; daher kann der Gute wenig achten, was er nicht zugleich mit Liebe umfinge. Der reine Geist kann nur lieben, nicht achten; der Sinn kann nur achten, aber nicht lieben.

Wenn der schuldbewußte Mensch in ewiger Furcht schwebt, dem Gesetzgeber in ihm selbst, in der Sinnenwelt zu begegnen, und in allem, was groß und schön und trefflich ist, seinen Feind erblickt, so kennt die schöne Seele kein süßeres Glück, als das Heilige in sich außer sich nachgeahmt oder verwirklicht zu sehen, und in der Sinnenwelt ihren unsterblichen Freund zu umarmen. Liebe ist zugleich das Großmütigste und das Selbstsüchtigste in der Natur; das erste: denn sie empfängt von ihrem Gegenstande nichts, sondern gibt ihm alles, da der reine Geist nur geben, nicht empfangen kann; das zweite: denn es ist immer nur ihr eigenes Selbst, was sie in ihrem Gegenstande sucht und schätzet.

Aber eben darum, weil der Liebende von dem Geliebten nur empfängt, was er ihm selber gab, so begegnet es ihm öfters, daß er ihm gibt, was er nicht von ihm empfing. Der äußere Sinn glaubt zu sehen, was nur der innere anschaut, der feurige Wunsch wird zum Glauben und der eigene Überfluß des Liebenden verbirgt die Armut des Geliebten. Daher ist die Liebe so leicht der Täuschung ausgesetzt, was der Achtung und Begierde selten begegnet. So lange der innere Sinn den äußeren exaltiert, solange dauert auch die selige Bezauberung der platonischen Liebe, der zur Wonne der unsterblichen nur die Dauer fehlt. Sobald aber der innere Sinn dem äußeren *seine* Anschauungen nicht mehr unterschiebt, so tritt der äußere wieder in seine Rechte und

fordert, was ihm zukommt, Stoff. Das Feuer, welches die himmlische Venus entzündete, wird von der irdischen benutzt, und der Naturtrieb rächt seine lange Vernachlässigung nicht selten durch eine desto unumschränktere Herrschaft. Da der Sinn nie getäuscht wird, so macht er diesen Vorteil mit grobem Übermut gegen seinen edleren Nebenbuhler geltend, und ist kühn genug zu behaupten, daß er gehalten habe, was die Begeisterung schuldig blieb.

Die Würde hindert, daß die Liebe nicht zur Begierde wird. Die Anmut verhütet, daß die Achtung nicht Furcht wird.

Wahre Schönheit, wahre Anmut soll niemals Begierde erregen. Wo diese sich einmischt, da muß es entweder dem Gegenstand an Würde oder dem Betrachter an Sittlichkeit der Empfindungen mangeln.

Wahre Größe soll niemals Furcht erregen. Wo diese eintritt, da kann man gewiß sein, daß es entweder dem Gegenstand an Geschmack und an Grazie, oder dem Betrachter an einem günstigen Zeugnis seines Gewissens fehlt.

Reiz, Anmut und Grazie werden zwar gewöhnlich als gleichbedeutend gebraucht; sie sind es aber nicht, oder sollten es doch nicht sein, da der Begriff, den sie ausdrücken, mehrerer Bestimmungen fähig ist, die eine verschiedene Bezeichnung verdienen.

Es gibt eine belebende und eine beruhigende Grazie. Die erste grenzt an den Sinnenreiz, und das Wohlgefallen an derselben kann, wenn es nicht durch Würde zurückgehalten wird, leicht in Verlangen ausarten. Diese kann Reiz genannt werden. Ein abgespannter Mensch kann sich nicht durch innere Kraft in Bewegung setzen, sondern muß Stoff von außen empfangen, und durch leichte Übungen der Phantasie und schnelle Übergänge vom Empfinden zum Handeln seine verlorene Schnellkraft wiederherzustellen suchen. Dieses erlangt er im Umgang mit einer reizenden Person, die das stagnierende Meer seiner Einbildungskraft durch Gespräch und Anblick in Schwung bringt.

Die beruhigende Grazie grenzt näher an die Würde,

da sie sich durch Mäßigung unruhiger Bewegungen äußert. Zu ihr wendet sich der angespannte Mensch, und der wilde Sturm des Gemüts löst sich auf an ihrem friedeatmenden Busen. Diese kann Anmut genannt werden. Mit dem Reize verbindet sich gern der lachende Scherz und der Stachel des Spottes; mit der Anmut das Mitleid und die Liebe. Der entnervte Soliman schmachtet zuletzt in den Ketten einer Roxelane, wenn sich der brausende Geist eines Othello an der sanften Brust einer Desdemona zur Ruhe wiegt.

Auch die Würde hat ihre verschiedenen Abstufungen, und wird da, wo sie sich der Anmut und Schönheit nähert, zum Edeln, und wo sie an das Furchtbare grenzt, zur Hoheit.

Der höchste Grad der Anmut ist das Bezaubernde; der höchste Grad der Würde die Majestät. Bei dem Bezaubernden verlieren wir uns gleichsam selbst, und fließen hinüber in den Gegenstand. Der höchste Genuß der Freiheit grenzt an den völligen Verlust derselben, und die Trunkenheit des Geistes an den Taumel der Sinnenlust. Die Majestät hingegen hält uns ein Gesetz vor, das uns nötigt, in uns selbst zu schauen. Wir schlagen die Augen vor dem gegenwärtigen Gott zu Boden, vergessen alles außer uns, und empfinden nichts als die schwere Bürde unsers eigenen Daseins.

Majestät hat nur das Heilige. Kann ein Mensch uns dieses repräsentieren, so hat er Majestät; und wenn auch unsere Knie nicht nachfolgen, so wird doch unser Geist vor ihm niederfallen. Aber er richtet sich schnell wieder auf, sobald nur die kleinste Spur menschlicher Schuld an dem Gegenstand seiner Anbetung sichtbar wird; denn nichts, was nur vergleichungsweise groß ist, darf unseren Mut darniederschlagen.

Die bloße Macht, sei sie auch noch so furchtbar und grenzenlos, kann nie Majestät verleihen. Macht imponiert nur dem Sinnenwesen, die Majestät muß dem Geist seine Freiheit nehmen. Ein Mensch, der mir das Todesurteil schreiben kann, hat darum noch keine Majestät für mich, sobald ich selbst nur bin, was ich sein soll. Sein Vorteil für mich ist aus, sobald ich will. Wer mir aber in

seiner Person den reinen Willen darstellt, vor dem werde ich mich, wenns möglich ist, auch noch in künftigen Welten beugen.

Anmut und Würde stehen in einem zu hohen Wert, um die Eitelkeit und Torheit nicht zur Nachahmung zu reizen. Aber es gibt dazu nur Einen Weg, nämlich Nachahmung der Gesinnungen, deren Ausdruck sie sind. Alles andere ist Nachäffung, und wird sich als solche durch Übertreibung bald kenntlich machen.

So wie aus der Affektation des Erhabenen Schwulst, aus der Affektation des Edeln das Kostbare entsteht, so wird aus der affektierten Anmut Ziererei und aus der affektierten Würde steife Feierlichkeit und Gravität.

Die echte Anmut gibt bloß nach und kommt entgegen, die falsche hingegen zerfließt. Die wahre Anmut schont bloß die Werkzeuge der willkürlichen Bewegung, und will der Freiheit der Natur nicht unnötigerweise zu nahe treten; die falsche Anmut hat gar nicht das Herz, die Werkzeuge des Willens gehörig zu gebrauchen, und um ja nicht ins Harte und Schwerfällige zu fallen, opfert sie lieber etwas von dem Zweck der Bewegung auf, oder sucht ihn durch Umschweife zu erreichen. Wenn der unbehilfliche Tänzer bei einer Menuett soviel Kraft aufwendet, als ob er ein Mühlrad zu ziehen hätte, und mit Händen und Füßen so scharfe Ecken schneidet, als wenn es hier um eine geometrische Genauigkeit zu tun wäre, so wird der affektierte Tänzer so schwach auftreten, als ob er den Fußboden fürchtete, und mit Händen und Füßen nichts als Schlangenlinien beschreiben, wenn er auch darüber nicht von der Stelle kommen sollte. Das andere Geschlecht, welches vorzugsweise im Besitze der wahren Anmut ist, macht sich auch der falschen am meisten schuldig; aber nirgends beleidigt diese mehr, als wo sie der Begierde zum Angel dient. Aus dem Lächeln der wahren Grazie wird dann die widrigste Grimasse, das schöne Spiel der Augen, so bezaubernd, wenn wahre Empfindung daraus spricht, wird zur Verdrehung, die schmelzend modulierende Stimme, so unwiderstehlich in einem wahren Munde, wird zu einem

studierten tremulierenden Klang, und die ganze Musik weiblicher Reizungen zu einer betrüglichen Toilettenkunst.

Wenn man auf Theatern und Ballsälen Gelegenheit hat, die affektierte Anmut zu beobachten, so kann man oft in den Kabinetten der Minister und in den Studierzimmern der Gelehrten (auf hohen Schulen besonders) die falsche Würde studieren. Wenn die wahre Würde zufrieden ist, den Affekt an seiner Herrschaft zu hindern, und dem Naturtriebe bloß da, wo er den Meister spielen will, in den unwillkürlichen Bewegungen Schranken setzt, so regiert die falsche Würde auch die willkürlichen mit einem eisernen Zepter, unterdrückt die moralischen Bewegungen, die der wahren Würde heilig sind, so gut als die sinnlichen, und löscht das ganze mimische Spiel der Seele in den Gesichtszügen aus. Sie ist nicht bloß streng gegen die widerstrebende, sondern hart gegen die unterwürfige Natur, und sucht ihre lächerliche Größe in Unterjochung, und wo dies nicht angehen will, in Verbergung derselben. Nicht anders, als wenn sie allem, was Natur heißt, einen unversöhnlichen Haß gelobt hätte, steckt sie den Leib in lange faltige Gewänder, die den ganzen Gliederbau des Menschen verbergen, beschränkt den Gebrauch der Glieder durch einen lästigen Apparat unnützer Zierat und schneidet sogar die Haare ab, um das Geschenk der Natur durch ein Machwerk der Kunst zu ersetzen. Wenn die wahre Würde, die sich nie der Natur, nur der rohen Natur schämt, auch da, wo sie an sich hält, noch stets frei und offen bleibt, wenn in den Augen Empfindung strahlt, und der heitere stille Geist auf der beredten Stirne ruht, so legt die Gravität die ihrige in Falten, wird verschlossen und mysteriös, und bewacht sorgfältig wie ein Komödiant ihre Züge. Alle ihre Gesichtsmuskeln sind angespannt, aller wahre natürliche Ausdruck verschwindet, und der ganze Mensch ist wie ein versiegelter Brief. Aber die falsche Würde hat nicht immer Unrecht, das mimische Spiel ihrer Züge in scharfer Zucht zu halten, weil es vielleicht mehr aussagen könnte, als man laut machen will; eine Vorsicht, welche die wahre Würde freilich nicht nötig hat. Diese

wird die Natur nur beherrschen, nie verbergen; bei der falschen hingegen herrscht die Natur nur desto gewalttätiger innen, indem sie außen bezwungen ist.[1]

---

[1]) Indessen gibt es auch eine Feierlichkeit im guten Sinne, wovon die Kunst Gebrauch machen kann. Diese entsteht nicht aus der Anmaßung, sich wichtig zu machen, sondern sie hat die Absicht, das Gemüt auf etwas Wichtiges vorzubereiten. Da wo ein großer und tiefer Eindruck geschehen soll, und es dem Dichter darum zu tun ist, daß nichts davon verloren gehe, so stimmt er das Gemüt vorher zum Empfang desselben, entfernt alle Zerstreuungen und setzt die Einbildungskraft in eine erwartungsvolle Spannung. Dazu ist nun das Feierliche sehr geschickt, welches in Häufung vieler Anstalten besteht, wovon man den Zweck nicht absieht, und in einer absichtlichen Verzögerung des Fortschritts, da, wo die Ungeduld Eile fordert. In der Musik wird das Feierliche durch eine langsame gleichförmige Folge starker Töne hervorgebracht; die Stärke erweckt und spannt das Gemüt, die Langsamkeit verzögert die Befriedigung, und die Gleichförmigkeit des Takts läßt die Ungeduld gar kein Ende absehen.

Das Feierliche unterstützt den Eindruck des Großen und Erhabenen nicht wenig, und wird daher bei Religionsgebräuchen und Mysterien mit großem Erfolg gebraucht. Die Wirkungen der Glocken, der Choralmusik, der Orgel sind bekannt; aber auch für das Auge gibt es ein Feierliches, nämlich die Pracht, verbunden mit dem Furchtbaren, wie bei Leichenceremonien, und bei allen öffentlichen Aufzügen, die eine große Stille, und einen langsamen Takt beobachten.

2.

Über die ästhetische Erziehung des Menschen,

in einer Reihe von Briefen.

Erster Brief.

Sie werden mir also vergönnen, Ihnen die Resultate meiner Untersuchungen über das Schöne und die Kunst in einer Reihe von Briefen vorzulegen. Lebhaft empfinde ich das Gewicht, aber auch den Reiz und die Würde dieser Unternehmung. Ich werde von einem Gegenstande sprechen, der mit dem besten Teil unserer Glückseligkeit in einer unmittelbaren, und mit dem moralischen Adel der menschlichen Natur in keiner sehr entfernten Verbindung steht. Ich werde die Sache der Schönheit vor einem Herzen führen, das ihre ganze Macht empfindet und ausübt, und bei einer Untersuchung, wo man eben so oft genötigt ist, sich auf Gefühle als auf Grundsätze zu berufen, den schwersten Teil meines Geschäfts auf sich nehmen wird.

Was ich mir als eine Gunst von Ihnen erbitten wollte, machen Sie großmütigerweise mir zur Pflicht, und lassen mir da den Schein eines Verdienstes, wo ich bloß meiner Neigung nachgebe. Die Freiheit des Ganges, welche Sie mir vorschreiben, ist kein Zwang, vielmehr ein Bedürfnis für mich. Wenig geübt im Gebrauche schulgerechter Formen werde ich kaum in Gefahr sein, mich durch Mißbrauch derselben an dem guten Geschmack zu versündigen. Meine Ideen, mehr aus dem einförmigen Umgange mit mir selbst als aus einer reichen Welterfahrung geschöpft oder durch Lektüre erworben, werden ihren Ursprung nicht verleugnen, werden sich eher jedes anderen Fehlers als der Sektiererei schuldig machen, und

eher aus eigener Schwäche fallen als durch Autorität und fremde Stärke sich aufrechterhalten.

Zwar will ich Ihnen nicht verbergen, daß es größtenteils Kantische Grundsätze sind, auf denen die nachfolgenden Behauptungen beruhen werden; aber meinem Unvermögen, nicht jenen Grundsätzen schreiben Sie es zu, wenn Sie im Laufe dieser Untersuchungen an irgend eine besondere philosophische Schule erinnert werden sollten. Nein, die Freiheit ihres Geistes soll mir unverletzlich sein. Ihre eigene Empfindung wird mir die Tatsachen hergeben, auf die ich baue, Ihre eigene freie Denkkraft wird die Gesetze diktieren, nach welchen verfahren werden soll.

Über diejenigen Ideen, welche in dem praktischen Teil des Kantischen Systems die herrschenden sind, sind nur die Philosophen entzweit, aber die Menschen, ich getraue mir es zu beweisen, von jeher einig gewesen. Man befreie sie von ihrer technischen Form, und sie werden als die verjährten Aussprüche der gemeinen Vernunft, und als Tatsachen des moralischen Instinktes erscheinen, den die weise Natur dem Menschen zum Vormund setzte, bis die helle Einsicht ihn mündig macht. Aber eben diese technische Form, welche die Wahrheit dem Verstande versichtbart, verbirgt sie wieder dem Gefühl; denn leider muß der Verstand das Objekt des inneren Sinnes erst zerstören, wenn er es **sich** zu eigen machen will. Wie der Scheidekünstler, so findet auch der Philosoph nur durch Auflösung die Verbindung, und nur durch die Marter der Kunst das Werk der freiwilligen Natur. Um die flüchtige Erscheinung zu haschen, muß er sie in die Fesseln der Regeln schlagen, ihren schönen Körper in Begriffe zerfleischen, und in einem dürftigen Wortgerippe ihren lebendigen Geist aufbewahren. Ist es ein Wunder, wenn sich das natürliche Gefühl in einem solchen Abbild nicht wieder findet, und die Wahrheit in dem Berichte des Analysten als ein Paradoxon erscheint?

Lassen Sie daher auch mir einige Nachsicht zu statten kommen, wenn die nachfolgenden Untersuchungen ihren Gegenstand, indem sie ihn dem Verstande zu nähern

suchen, den Sinnen entrücken sollten. Was dort von moralischen Erfahrungen gilt, muß in einem noch höheren Grade von der Erscheinung der Schönheit gelten. Die ganze Magie derselben beruht auf ihrem Geheimnis, und mit dem notwendigen Bund ihrer Elemente ist auch ihr Wesen aufgehoben.

Zweiter Brief.

Aber sollte ich von der Freiheit, die mir von Ihnen verstattet wird, nicht vielleicht einen besseren Gebrauch machen können, als Ihre Aufmerksamkeit auf dem Schauplatz der schönen Kunst zu beschäftigen? (Ist es nicht wenigstens außer der Zeit, sich nach einem Gesetzbuch für die ästhetische Welt umzusehen, da die Angelegenheiten der moralischen ein so viel näheres Interesse darbieten, und der philosophische Untersuchungsgeist durch die Zeitumstände so nachdrücklich aufgefordert wird, sich mit dem vollkommensten aller Kunstwerke, mit dem Bau einer wahren politischen Freiheit zu beschäftigen?)

Ich möchte nicht gern in einem anderen Jahrhundert leben, und für ein anderes gearbeitet haben. Man ist ebensogut Zeitbürger als man Staatsbürger ist; und wenn es unschicklich, ja unerlaubt gefunden wird, sich von den Sitten und Gewohnheiten des Zirkels, in dem man lebt, auszuschließen, warum sollte es weniger Pflicht sein, in der Wahl seines Wirkens dem Bedürfnis und dem Geschmack des Jahrhunderts eine Stimme einzuräumen?

Diese Stimme scheint aber keineswegs zum Vorteil der Kunst auszufallen; derjenigen wenigstens nicht, auf welche allein meine Untersuchungen gerichtet sein werden. Der Lauf der Begebenheiten hat dem Genius der Zeit eine Richtung gegeben, die ihn je mehr und mehr von der Kunst des Ideals zu entfernen droht. Diese muß die Wirklichkeit verlassen, und sich mit anständiger Kühnheit über das Bedürfnis erheben; denn die Kunst ist eine Tochter der Freiheit, und von der Notwendigkeit der Geister, nicht von der Notdurft der Materie will sie ihre Vorschrift empfangen. Jetzt aber herrscht das Bedürfnis, und beugt die gesunkene Menschheit unter sein

tyrannisches Joch. Der Nutzen ist das große Idol der Zeit, dem alle Kräfte frohnen und alle Talente huldigen sollen. Auf dieser groben Wage hat das geistige Verdienst der Kunst kein Gewicht, und, aller Aufmunterung beraubt, verschwindet sie von dem lärmenden Markt des Jahrhunderts. Selbst der philosophische Untersuchungsgeist entreißt der Einbildungskraft eine Provinz nach der anderen, und die Grenzen der Kunst verengen sich, je mehr die Wissenschaft ihre Schranken erweitert.

Erwartungsvoll sind die Blicke des Philosophen wie des Weltmanns auf den politischen Schauplatz geheftet, wo jetzt, wie man glaubt, das große Schicksal der Menschheit verhandelt wird. Verrät es nicht eine tadelnswerte Gleichgültigkeit gegen das Wohl der Gesellschaft, dieses allgemeine Gespräch nicht zu teilen? So nahe dieser große Rechtshandel, seines Inhalts und seiner Folgen wegen, jeden, der sich Mensch nennt, angeht, so sehr muß er, seiner Verhandlungsart wegen, jeden Selbstdenker insbesondere interessieren. Eine Frage, welche sonst nur durch das blinde Recht des Stärkeren beantwortet wurde, ist nun, wie es scheint, vor dem Richterstuhle reiner Vernunft anhängig gemacht, und wer nur immer fähig ist, sich in das Centrum des Ganzen zu versetzen, und sein Individuum zur Gattung zu steigern, darf sich als einen Beisitzer jenes Vernunftgerichts betrachten, so wie er als Mensch und Weltbürger zugleich Partei ist, und näher oder entfernter in den Erfolg sich verwickelt sieht. Es ist also nicht bloß seine eigene Sache, die in diesem großen Rechtshandel zur Entscheidung kommt, es soll auch nach Gesetzen gesprochen werden, die er als vernünftiger Geist selbst zu diktieren fähig und berechtigt ist.

Wie anziehend müßte es für mich sein, einen solchen Gegenstand mit einem eben so geistreichen Denker als liberalen Weltbürger in Untersuchung zu nehmen, und einem Herzen, das mit schönem Enthusiasmus dem Wohl der Menschheit sich weiht, die Entscheidung heimzustellen! Wie angenehm überraschend, bei einer noch so großen Verschiedenheit des Standorts und bei dem weiten Abstand, den die Verhältnisse in der wirklichen Welt nötig machen, Ihrem vorurteilsfreien Geist auf dem Felde

der Ideen in dem nämlichen Resultat zu begegnen! Daß ich dieser reizenden Versuchung widerstehe und die Schönheit der Freiheit vorangehen lasse, glaube ich nicht bloß mit meiner Neigung entschuldigen, sondern durch Grundsätze rechtfertigen zu können. Ich hoffe, Sie zu überzeugen, daß diese Materie weit weniger dem Bedürfnis als dem Geschmack des Zeitalters fremd ist, ja daß man, um jenes politische Problem in der Erfahrung zu lösen, durch das ästhetische den Weg nehmen muß, weil es die Schönheit ist, durch welche man zu der Freiheit wandert. Aber dieser Beweis kann nicht geführt werden, ohne daß ich ihnen die Grundsätze in Erinnerung bringe, durch welche sich die Vernunft überhaupt bei einer politischen Gesetzgebung leitet.

Dritter Brief.

Die Natur fängt mit dem Menschen nicht besser an, als mit ihren übrigen Werken: sie handelt für ihn, wo er als freie Intelligenz noch nicht selbst handeln kann. Aber eben das macht ihn zum Menschen, daß er bei dem nicht stille steht, was die bloße Natur aus ihm machte, sondern die Fähigkeit besitzt, die Schritte, welche jene mit ihm anticipierte, durch Vernunft wieder rückwärts zu tun, das Werk der Not in ein Werk seiner freien Wahl umzuschaffen, und die physische Notwendigkeit zu einer moralischen zu erheben.

Er kommt zu sich aus seinem sinnlichen Schlummer, erkennt sich als Mensch, blickt um sich her, und findet sich — in dem Staate. Der Zwang der Bedürfnisse warf ihn hinein, ehe er in seiner Freiheit diesen Stand wählen konnte; die Not richtete denselben nach bloßen Naturgesetzen ein, ehe er es nach Vernunftgesetzen konnte. Aber mit diesem Notstaat, der nur aus seiner Naturbestimmung hervorgegangen, und auch nur auf diese berechnet war, konnte und kann er als moralische Person nicht zufrieden sein — und schlimm für ihn, wenn er es könnte! Er verläßt also, mit demselben Rechte, womit er Mensch ist, die Herrschaft einer blinden Notwendigkeit, wie er in so vielen anderen Stücken durch seine Freiheit

von ihr scheidet, wie er, um nur ein Beispiel zu geben, den gemeinen Charakter, den das Bedürfnis der Geschlechtsliebe aufdrückte, durch Sittlichkeit auslöscht und durch Schönheit veredelt. So holt er, auf eine künstliche Weise, in seiner Volljährigkeit seine Kindheit nach, bildet sich einen Naturstand in der Idee, der ihm zwar durch keine Erfahrung gegeben, aber durch seine Vernunftbestimmung notwendig gesetzt ist, leiht sich in diesem idealischen Stand einen Endzweck, den er in seinem wirklichen Naturstand nicht kannte, und eine Wahl, deren er damals nicht fähig war, und verfährt nun nicht anders, als ob er von vorn anfinge, und den Stand der Unabhängigkeit aus heller Einsicht und freiem Entschluß mit dem Stand der Verträge vertauschte. Wie kunstreich und fest auch die blinde Willkür ihr Werk gegründet haben, wie anmaßend sie es auch behaupten, und mit welchem Scheine von Ehrwürdigkeit es umgeben mag, — er darf es, bei dieser Operation, als völlig ungeschehen betrachten, denn das Werk blinder Kräfte besitzt keine Autorität, vor welcher die Freiheit sich zu beugen brauchte, und alles muß sich dem höchsten Endzwecke fügen, den die Vernunft in seiner Persönlichkeit aufstellt. Auf diese Art entsteht und rechtfertigt sich der Versuch eines mündig gewordenen Volkes, seinen Naturstaat in einen sittlichen umzuformen.

Dieser Naturstaat (wie jeder politische Körper heißen kann, der seine Einrichtung ursprünglich von Kräften, nicht von Gesetzen ableitet) widerspricht nun zwar dem moralischen Menschen, dem die bloße Gesetzmäßigkeit zum Gesetz dienen soll, aber er ist doch gerade hinreichend für den physischen Menschen, der sich nur darum Gesetze gibt, um sich mit Kräften abzufinden. Nun ist aber der physische Mensch wirklich, und der sittliche nur problematisch. Hebt also die Vernunft den Naturstaat auf, wie sie notwendig muß, wenn sie den ihrigen an die Stelle setzen will, so wagt sie den physischen und wirklichen Menschen an den problematischen sittlichen, so wagt sie die Existenz der Gesellschaft an ein bloß mögliches (wenn gleich moralisch notwendiges) Ideal von Gesellschaft. Sie nimmt dem

Menschen etwas, das er wirklich besitzt, und ohne welches er nichts besitzt, und weist ihn dafür an etwas an, das er besitzen könnte und sollte; und hätte sie zu viel auf ihn gerechnet, so würde sie ihm für eine Menschheit, die ihm noch mangelt, und unbeschadet seiner Existenz mangeln kann, auch selbst die Mittel zur Tierheit entrissen haben, die doch die Bedingung seiner Menschheit ist. Ehe er Zeit gehabt hätte, sich mit seinem Willen an dem Gesetz festzuhalten, hätte sie unter seinen Füßen die Leiter der Natur weggezogen.

Das große Bedenken also ist, daß die physische Gesellschaft *in der Zeit* keinen Augenblick aufhören darf, indem die moralische *in der Idee* sich bildet, daß um der Würde des Menschen willen seine Existenz nicht in Gefahr geraten darf. Wenn der Künstler an einem Uhrwerk zu bessern hat, so läßt er die Räder ablaufen; aber das lebendige Uhrwerk des Staates muß gebessert werden, indem es schlägt, und hier gilt es, das rollende Rad während seines Umschwunges auszutauschen. Man muß also für die Fortdauer der Gesellschaft eine Stütze aufsuchen, die sie von dem Naturstaate, den man auflösen will, unabhängig macht.

Diese Stütze findet sich nicht in dem natürlichen Charakter des Menschen, der, selbstsüchtig und gewalttätig, viel mehr auf Zerstörung als auf Erhaltung der Gesellschaft zielt; sie findet sich ebensowenig in seinem sittlichen Charakter, der, nach der Voraussetzung, erst gebildet werden soll, und auf den, weil er frei ist und *weil er nie erscheint*, von dem Gesetzgeber nie gewirkt, und nie mit Sicherheit gerechnet werden könnte. Es käme also darauf an, von dem physischen Charakter die Willkür und von dem moralischen die Freiheit abzusondern — es käme darauf an, den ersteren mit Gesetzen übereinstimmend, den letzteren von Eindrücken abhängig zu machen — es käme darauf an, jenen von der Materie etwas weiter zu entfernen, diesen ihr um etwas näher zu bringen — um einen dritten Charakter zu erzeugen, der, mit jenen beiden verwandt, von der Herrschaft bloßer Kräfte zu der Herrschaft der Gesetze einen Übergang bahnte, und ohne den moralischen

Charakter an seiner Entwicklung zu verhindern, vielmehr zu einem sinnlichen Pfand der unsichtbaren Sittlichkeit diente.

Vierter Brief.

Soviel ist gewiß: nur das Übergewicht eines solchen Charakters bei einem Volk kann eine Staatsverwandlung nach moralischen Prinzipien unschädlich machen, und auch nur ein solcher Charakter kann ihre Dauer verbürgen. Bei Aufstellung eines moralischen Staates wird auf das Sittengesetz als auf eine wirkende Kraft gerechnet, und der freie Wille wird in das Reich der Ursachen gezogen, wo alles mit strenger Notwendigkeit und Stetigkeit aneinander hängt. Wir wissen aber, daß die Bestimmungen des menschlichen Willens immer zufällig bleiben, und daß nur bei dem absoluten Wesen die physische Notwendigkeit mit der moralischen zusammenfällt. Wenn also auf das sittliche Betragen des Menschen wie auf natürliche Erfolge gerechnet werden soll, so muß es Natur sein, und er muß schon durch seine Triebe zu einem solchen Verfahren geführt werden, als nur immer ein sittlicher Charakter zur Folge haben kann. Der Wille des Menschen steht aber vollkommen frei zwischen Pflicht und Neigung, und in dieses Majestätsrecht seiner Person kann und darf keine physische Nötigung greifen. Soll er also dieses Vermögen der Wahl beibehalten, und nichtsdestoweniger ein zuverlässiges Glied in der Kausalverknüpfung der Kräfte sein, so kann dies nur dadurch bewerkstelligt werden, daß die Wirkungen jener beiden Triebfedern im Reiche der Erscheinungen vollkommen gleich ausfallen, und, bei aller Verschiedenheit in der Form, die Materie seines Wollens dieselbe bleibt; daß also seine Triebe mit seiner Vernunft übereinstimmend genug sind, um zu einer universellen Gesetzgebung zu taugen.

Jeder individuelle Mensch, kann man sagen, trägt, der Anlage und Bestimmung nach, einen reinen idealischen Menschen in sich, mit dessen unveränderlicher Einheit in allen seinen Abwechselungen übereinzustimmen, die

große Aufgabe seines Daseins ist.[1]) Dieser reine Mensch, der sich mehr oder weniger deutlich in jedem Subjekt zu erkennen gibt, wird repräsentiert durch den Staat; die objektive und gleichsam kanonische Form, in der sich die Mannigfaltigkeit der Subjekte zu vereinigen trachtet. Nun lassen sich aber zwei verschiedene Arten denken, wie der Mensch in der Zeit mit dem Menschen in der Idee zusammentreffen, mithin eben so viele, wie der Staat in den Individuen sich behaupten kann: entweder dadurch, daß der reine Mensch den empirischen unterdrückt, daß der Staat die Individuen aufhebt; oder dadurch, daß das Individuum Staat wird, daß der Mensch in der Zeit zum Menschen in der Idee sich veredelt.

Zwar in der einseitigen moralischen Schätzung fällt dieser Unterschied hinweg; denn die Vernunft ist befriedigt, wenn ihr Gesetz nur ohne Bedingung gilt: aber in der vollständigen anthropologischen Schätzung, wo mit der Form auch der Inhalt zählt, und die lebendige Empfindung zugleich eine Stimme hat, wird derselbe desto mehr in Betrachtung kommen. Einheit fordert zwar die Vernunft, die Natur aber Mannigfaltigkeit, und von beiden Legislationen wird der Mensch in Anspruch genommen. Das Gesetz der ersteren ist ihm durch ein unbestechliches Bewußtsein, das Gesetz der anderen durch ein unvertilgbares Gefühl eingeprägt. Daher wird es jederzeit von einer noch mangelhaften Bildung zeugen, wenn der sittliche Charakter nur mit Aufopferung des natürlichen sich behaupten kann; und eine Staatsverfassung wird noch sehr unvollendet sein, die nur durch Aufhebung der Mannigfaltigkeit Einheit zu bewirken im stande ist. Der Staat soll nicht bloß den objektiven und generischen, er soll auch den subjektiven und spezifischen Charakter in den Individuen ehren, und indem er das unsichtbare Reich der Sitten ausbreitet, das Reich der Erscheinung nicht entvölkern.

---

[1]) Ich beziehe mich hier auf eine kürzlich erschienene Schrift: Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten von meinem Freund Fichte, wo sich eine sehr lichtvolle und noch nie auf diesem Wege versuchte Ableitung dieses Satzes findet.

Wenn der mechanische Künstler seine Hand an die gestaltlose Masse legt, um ihr die Form seiner Zwecke zu geben, so trägt er kein Bedenken, ihr Gewalt anzutun; denn die Natur, die er bearbeitet, verdient für sich selbst keine Achtung, und es liegt ihm nicht an dem Ganzen um der Teile willen, sondern an den Teilen um des Ganzen willen. Wenn der schöne Künstler seine Hand an die nämliche Masse legt, so trägt er ebensowenig Bedenken, ihr Gewalt anzutun, nur vermeidet er, sie zu zeigen. Den Stoff, den er bearbeitet, respektiert er nicht im geringsten mehr, als der mechanische Künstler, aber das Auge, welches die Freiheit dieses Stoffes in Schutz nimmt, wird er durch eine scheinbare Nachgiebigkeit gegen denselben zu täuschen suchen. Ganz anders verhält es sich mit dem pädagogischen und politischen Künstler, der den Menschen zugleich zu seinem Material und zu seiner Aufgabe macht. Hier kehrt der Zweck in den Stoff zurück, und nur weil das Ganze den Teilen dient, dürfen sich die Teile dem Ganzen fügen. Mit einer ganz anderen Achtung, als diejenige ist, die der schöne Künstler gegen seine Materie vorgibt, muß der Staatskünstler sich der seinigen nahen und nicht bloß subjektiv, und für einen täuschenden Effekt in den Sinnen, sondern objektiv und für das innere Wesen muß er ihrer Eigentümlichkeit und Persönlichkeit schonen.

Aber eben deswegen, weil der Staat eine Organisation sein soll, die nur durch sich selbst und für sich selbst bildet, so kann er auch nur insofern wirklich werden, als sich die Teile zur Idee des Ganzen hinauf gestimmt haben. Weil der Staat der reinen und objektiven Menschheit in der Brust seiner Bürger zum Repräsentanten dient, so wird er gegen seine Bürger dasselbe Verhältnis zu beobachten haben, in welchem sie zu sich selber stehen, und ihre subjektive Menschheit auch nur in dem Grade ehren können, als sie zur objektiven veredelt ist. Ist der innere Mensch mit sich einig, so wird er auch bei der höchsten Universalisierung seines Betragens seine Eigentümlichkeit retten, und der Staat wird bloß der Ausleger seines schönen Instinktes, die deutlichere Formel seiner inneren Gesetzgebung sein. Setzt sich hingegen

in dem Charakter eines Volkes der subjektive Mensch dem objektiven noch so kontradiktorisch entgegen, daß nur die Unterdrückung des ersteren dem letzteren den Sieg verschaffen kann, so wird auch der Staat gegen den Bürger den strengen Ernst des Gesetzes annehmen, und, um nicht ihr Opfer zu sein, eine so feindselige Individualität ohne Achtung daniedertreten müssen.

Der Mensch kann sich aber auf eine doppelte Weise entgegengesetzt sein: entweder als Wilder, wenn seine Gefühle über seine Grundsätze herrschen; oder als Barbar, wenn seine Grundsätze seine Gefühle zerstören. Der Wilde verachtet die Kunst, und erkennt die Natur als seinen unumschränkten Gebieter; der Barbar verspottet und entehrt die Natur, aber verächtlicher als der Wilde fährt er häufig genug fort, der Sklave seines Sklaven zu sein. Der gebildete Mensch macht die Natur zu seinem Freund, und ehrt ihre Freiheit, indem er bloß ihre Willkür zügelt.

Wenn also die Vernunft in die physische Gesellschaft ihre moralische Einheit bringt, so darf sie die Mannigfaltigkeit der Natur nicht verletzen. Wenn die Natur in dem moralischen Bau der Gesellschaft ihre Mannigfaltigkeit zu behaupten strebt, so darf der moralischen Einheit dadurch kein Abbruch geschehen; gleich weit von Einförmigkeit und Verwirrung ruht die siegende Form. Totalität des Charakters muß also bei dem Volke gefunden werden, welches fähig und würdig sein soll, den Staat der Not mit dem Staat der Freiheit zu vertauschen.

Fünfter Brief.

Ist es dieser Charakter, den uns das jetzige Zeitalter, den die gegenwärtigen Ereignisse zeigen? Ich richte meine Aufmerksamkeit sogleich auf den hervorstechendsten Gegenstand in diesem weitläufigen Gemälde.

Wahr ist es, das Ansehen der Meinung ist gefallen, die Willkür ist entlarvt, und, obgleich noch mit Macht bewaffnet, erschleicht sie doch keine Würde mehr; der Mensch ist aus seiner langen Indolenz und Selbsttäuschung aufgewacht, und mit nachdrücklicher Stimmenmehrheit fordert er die Wiederherstellung in seine unverlierbaren

Rechte. Aber er fordert sie nicht bloß, jenseits und diesseits steht er auf, sich gewaltsam zu nehmen, was ihm nach seiner Meinung mit Unrecht verweigert wird. Das Gebäude des Naturstaates wankt, seine mürben Fundamente weichen, und eine physische Möglichkeit scheint gegeben, das Gesetz auf den Thron zu stellen, den Menschen endlich als Selbstzweck zu ehren, und wahre Freiheit zur Grundlage der politischen Verbindung zu machen. Vergebliche Hoffnung! Die moralische Möglichkeit fehlt, und der freigebige Augenblick findet ein unempfängliches Geschlecht.

In seinen Taten malt sich der Mensch, und welche Gestalt ist es, die sich in dem Drama der jetzigen Zeit abbildet! Hier Verwilderung, dort Erschlaffung: die zwei Äußersten des menschlichen Verfalls, und beide in einem Zeitraum vereinigt.

In den niederen und zahlreicheren Klassen stellen sich uns rohe gesetzlose Triebe dar, die sich nach aufgelöstem Band der bürgerlichen Ordnung entfesseln, und mit unlenksamer Wut zu ihrer tierischen Befriedigung eilen. Es mag also sein, daß die objektive Menschheit Ursache gehabt hätte, sich über den Staat zu beklagen; die subjektive muß seine Anstalten ehren. Darf man ihn tadeln, daß er die Würde der menschlichen Natur aus den Augen setzte, solange es noch galt, ihre Existenz zu verteidigen? Daß er eilte, durch die Schwerkraft zu scheiden, und durch die Kohäsionskraft zu binden, wo an die bildende noch nicht zu denken war? Seine Auflösung enthält seine Rechtfertigung. Die losgebundene Gesellschaft, anstatt aufwärts in das organische Leben zu eilen, fällt in das Elementarreich zurück.

Auf der anderen Seite geben uns die civilisierten Klassen den noch widrigeren Anblick der Schlaffheit und einer Depravation des Charakters, die desto mehr empört, weil die Kultur selbst ihre Quelle ist. Ich erinnere mich nicht mehr, welcher alte oder neue Philosoph die Bemerkung machte, daß das edlere in seiner Zerstörung das abscheulichere sei, aber man wird sie auch im moralischen wahr finden. Aus dem Natur-Sohne wird, wenn er ausschweift, ein Rasender; aus dem Zögling der Kunst ein

Nichtswürdiger. Die Aufklärung des Verstandes, deren sich die verfeinerten Stände nicht ganz mit Unrecht rühmen, zeigt im ganzen so wenig einen veredelnden Einfluß auf die Gesinnungen, daß sie vielmehr die Verderbnis durch Maximen befestigt. Wir verleugnen die Natur auf ihrem rechtmäßigen Felde, um auf dem moralischen ihre Tyrannei zu erfahren, und indem wir ihren Eindrücken widerstreben, nehmen wir unsere Grundsätze von ihr an. Die affektierte Decenz unserer Sitten verweigert ihr die verzeihliche erste Stimme, um ihr, in unserer materialistischen Sittenlehre, die entscheidende letzte einzuräumen. Mitten im Schoße der raffiniertesten Geselligkeit hat der Egoismus sein System gegründet, und ohne ein geselliges Herz mit herauszubringen, erfahren wir alle Ansteckungen und alle Drangsale der Gesellschaft. Unser freies Urteil unterwerfen wir ihrer despotischen Meinung, unser Gefühl ihren bizarren Gebräuchen, unseren Willen ihren Verführungen, nur unsere Willkür behaupten wir gegen ihre heiligen Rechte. Stolze Selbstgenügsamkeit zieht das Herz des Weltmannes zusammen, das in dem rohen Naturmenschen noch oft sympathetisch schlägt, und wie aus einer brennenden Stadt sucht jeder nur sein elendes Eigentum aus der Verwüstung zu flüchten. Nur in einer völligen Abschwörung der Empfindsamkeit glaubt man gegen ihre Verirrungen Schutz zu finden, und der Spott, der den Schwärmer oft heilsam züchtigt, lästert mit gleich wenig Schonung das edelste Gefühl. Die Kultur, weit entfernt, uns in Freiheit zu setzen, entwickelt mit jeder Kraft, die sie in uns ausbildet, nur ein neues Bedürfnis, die Bande des physischen schnüren sich immer beängstigender zu, so daß die Furcht, zu verlieren, selbst den feurigen Trieb nach Verbesserung erstickt, und die Maxime des leidenden Gehorsams für die höchste Weisheit des Lebens gilt. So sieht man den Geist der Zeit zwischen Verkehrtheit und Rohigkeit, zwischen Unnatur und bloßer Natur, zwischen Superstition und moralischem Unglauben schwanken, und es ist bloß das Gleichgewicht des Schlimmen, was ihm zuweilen noch Grenzen setzt.

Sechster Brief.

Sollte ich mit dieser Schilderung dem Zeitalter wohl zu viel getan haben? Ich erwarte diesen Einwurf nicht, eher einen anderen: daß ich zu viel dadurch bewiesen habe. Dieses Gemälde, werden Sie mir sagen, gleicht zwar der gegenwärtigen Menschheit, aber es gleicht überhaupt allen Völkern, die in der Kultur begriffen sind, weil alle ohne Unterschied durch Vernünftelei von der Natur abfallen müssen, ehe sie durch Vernunft zu ihr zurückkehren können.

Aber bei einiger Aufmerksamkeit auf den Zeitcharakter muß uns der Kontrast in Verwunderung setzen, der zwischen der heutigen Form der Menschheit und zwischen der ehemaligen, besonders der griechischen, angetroffen wird. Der Ruhm der Ausbildung und Verfeinerung, den wir mit Recht gegen jede andere bloße Natur geltend machen, kann uns gegen die griechische Natur nicht zu statten kommen, die sich mit allen Reizen der Kunst und mit aller Würde der Weisheit vermählte, ohne doch, wie die unserige, das Opfer derselben zu sein. Die Griechen beschämen uns nicht bloß durch eine Simplicität, die unserem Zeitalter fremd ist; sie sind zugleich unsere Nebenbuhler, ja oft unsere Muster in den nämlichen Vorzügen, mit denen wir uns über die Naturwidrigkeit unserer Sitten zu trösten pflegen. Zugleich voll Form und voll Fülle, zugleich philosophierend und bildend, zugleich zart und energisch sehen wir sie die Jugend der Phantasie mit der Männlichkeit der Vernunft in einer herrlichen Menschheit vereinigen.

Damals bei jenem schönen Erwachen der Geisteskräfte hatten die Sinne und der Geist noch kein strenge geschiedenes Eigentum; denn noch hatte kein Zwiespalt sie gereizt, miteinander feindselig abzuteilen, und ihre Markung zu bestimmen. Die Poesie hatte noch nicht mit dem Witze gebuhlt, und die Spekulation sich noch nicht durch Spitzfindigkeit geschändet. Beide konnten im Notfall ihre Verrichtungen tauschen, weil jedes, nur auf seine eigene Weise, die Wahrheit ehrte. So hoch die Vernunft auch stieg, so zog sie doch immer die

Materie liebend nach, und so fein und scharf sie auch trennte, so verstümmelte sie doch nie. Sie zerlegte zwar die menschliche Natur und warf sie in ihrem herrlichen Götterkreis vergrößert auseinander, aber nicht dadurch, daß sie sie in Stücke riß, sondern dadurch, daß sie sie verschiedentlich mischte, denn die ganze Menschheit fehlte in keinem einzelnen Gott. Wie ganz anders bei uns Neueren! Auch bei uns ist das Bild der Gattung in den Individuen vergrößert auseinandergeworfen, — aber in Bruchstücken, nicht in veränderten Mischungen, daß man von Individuum zu Individuum herumfragen muß, um die Totalität der Gattung zusammenzulesen. Bei uns, möchte man fast versucht werden zu behaupten, äußern sich die Gemütskräfte auch in der Erfahrung so getrennt, wie der Psychologe sie in der Vorstellung scheidet, und wir sehen nicht bloß einzelne Subjekte, sondern ganze Klassen von Menschen nur einen Teil ihrer Anlagen entfalten, während daß die übrigen, wie bei verkrüppelten Gewächsen, kaum mit matter Spur angedeutet sind.

Ich verkenne nicht die Vorzüge, welche das gegenwärtige Geschlecht, als Einheit betrachtet, und auf der Wage des Verstandes, vor dem besten in der Vorwelt behaupten mag; aber in geschlossenen Gliedern muß es den Wettkampf beginnen, und das Ganze mit dem Ganzen sich messen. Welcher einzelne Neuere tritt heraus, Mann gegen Mann mit dem einzelnen Athenienser um den Preis der Menschheit zu streiten?

Woher wohl dieses nachteilige Verhältnis der Individuen bei allem Vorteil der Gattung? Warum qualifizierte sich der einzelne Grieche zum Repräsentanten seiner Zeit, und warum darf dies der einzelne Neuere nicht wagen? Weil jenem die alles vereinende Natur, diesem der alles trennende Verstand seine Formen erteilten.

Die Kultur selbst war es, welche der neueren Menschheit diese Wunde schlug. Sobald auf der einen Seite die erweiterte Erfahrung und das bestimmtere Denken eine schärfere Scheidung der Wissenschaften, auf der anderen das verwickeltere Uhrwerk der Staaten eine strengere Absonderung der Stände und Geschäfte not-

wendig machte, so zerriß auch der innere Bund der menschlichen Natur, und ein verderblicher Streit entzweite ihre harmonischen Kräfte. Der intuitive und der spekulative Verstand verteilten sich jetzt feindlich gesinnt auf ihren verschiedenen Feldern, deren Grenzen sie jetzt anfingen, mit Mißtrauen und Eifersucht zu bewachen, und mit der Sphäre, auf die man seine Wirksamkeit einschränkt, hat man sich auch in sich selbst einen Herrn gegeben, der nicht selten mit Unterdrückung der übrigen Anlagen zu endigen pflegt. Indem hier die luxurierende Einbildungskraft die mühsamen Pflanzungen des Verstandes verwüstet, verzehrt dort der Abstraktionsgeist das Feuer, an dem das Herz sich hätte wärmen, und die Phantasie sich entzünden sollen.

Diese Zerrüttung, welche Kunst und Gelehrsamkeit in dem inneren Menschen anfingen, machte der neue Geist der Regierung vollkommen und allgemein. Es war freilich nicht zu erwarten, daß die einfache Organisation der ersten Republiken die Einfalt der ersten Sitten und Verhältnisse überlebte, aber anstatt zu einem höheren animalischen Leben zu steigen, sank sie zu einer gemeinen und groben Mechanik herab. Jene Polypennatur der griechischen Staaten, wo jedes Individuum eines unabhängigen Lebens genoß, und wenn es not tat, zum Ganzen werden konnte, machte jetzt einem kunstreichen Uhrwerke Platz, wo aus der Zusammenstückelung unendlich vieler, aber lebloser Teile ein mechanisches Leben im Ganzen sich bildet. Auseinander gerissen wurden jetzt der Staat und die Kirche, die Gesetze und die Sitten; der Genuß wurde von der Arbeit, das Mittel vom Zweck, die Anstrengung von der Belohnung geschieden. Ewig nur an ein einzelnes kleines Bruchstück des Ganzen gefesselt, bildet sich der Mensch selbst nur als Bruchstück aus, ewig nur das eintönige Geräusch des Rades, das er umtreibt, im Ohre, entwickelt er nie die Harmonie seines Wesens, und anstatt die Menschheit in seiner Natur auszuprägen, wird er bloß zu einem Abdruck seines Geschäfts, seiner Wissenschaft. Aber selbst der karge fragmentarische Anteil, der die einzelnen Glieder noch an das Ganze knüpft, hängt nicht von

Formen ab, die sie sich selbsttätig geben (denn wie dürfte man ihrer Freiheit ein so künstliches und lichtscheues Uhrwerk vertrauen?), sondern wird ihnen mit skrupulöser Strenge durch ein Formular vorgeschrieben, in welchem man ihre freie Einsicht gebunden hält. Der tote Buchstabe vertritt den lebendigen Verstand, und ein geübtes Gedächtnis leitet sicherer als Genie und Empfindung.

Wenn das gemeine Wesen das Amt zum Maßstab des Mannes macht, wenn es an dem einen seiner Bürger nur die Memorie, an einem andern den tabellarischen Verstand, an einem dritten nur die mechanische Fertigkeit ehrt, wenn es hier, gleichgültig gegen den Charakter, nur auf Kenntnisse dringt, dort hingegen einem Geiste der Ordnung und einem gesetzlichen Verhalten die größte Verfinsterung des Verstandes zu gute hält — wenn es zugleich diese einzelnen Fertigkeiten zu einer ebenso großen Intensität will getrieben wissen, als es dem Subjekt an Extensität erläßt — darf es uns da wundern daß die übrigen Anlagen des Gemüts vernachlässigt werden, um der einzigen, welche ehrt und lohnt, alle Pflege zuzuwenden? Zwar wissen wir, daß das kraftvolle Genie die Grenzen seines Geschäfts nicht zu Grenzen seiner Tätigkeit macht, aber das mittelmäßige Talent verzehrt in dem Geschäfte, das ihm zum Anteil fiel, die ganze karge Summe seiner Kraft, und es muß schon kein gemeiner Kopf sein, um, unbeschadet seines Berufs, für Liebhabereien übrig zu behalten. Noch dazu ist es selten eine gute Empfehlung bei dem Staat, wenn die Kräfte die Aufträge übersteigen, oder wenn das höhere Geistesbedürfnis des Mannes von Genie seinem Amt einen Nebenbuhler gibt. So eifersüchtig ist der Staat auf den Alleinbesitz seiner Diener, daß er sich leichter dazu entschließen wird (und wer kann ihm unrecht geben?), seinen Mann mit einer Venus Cytherea als mit einer Venus Urania zu teilen.

Und so wird denn allmählich das einzelne konkrete Leben vertilgt, damit das Abstrakt des Ganzen sein dürftiges Dasein friste, und ewig bleibt der Staat seinen Bürgern fremd, weil ihn das Gefühl nirgends findet. Genötigt, sich die Mannigfaltigkeit seiner Bürger durch

Klassifizierung zu erleichtern, und die Menschheit nie anders als durch Repräsentation aus der zweiten Hand zu empfangen, verliert der regierende Teil sie zuletzt ganz und gar aus den Augen, indem er sie mit einem bloßen Machwerk des Verstandes vermengt; und der regierte kann nicht anders als mit Kaltsinn die Gesetze empfangen, die an ihn selbst so wenig gerichtet sind. Endlich überdrüssig, ein Band zu unterhalten, das ihr von dem Staate so wenig erleichtert wird, fällt die positive Gesellschaft (wie schon längst das Schicksal der meisten europäischen Staaten ist) in einen moralischen Naturstand auseinander, wo die öffentliche Macht nur eine Partei mehr ist, gehaßt und hintergangen von dem, der sie nötig macht, und nur von dem, der sie entbehren kann, geachtet.

Konnte die Menschheit bei dieser doppelten Gewalt, die von innen und außen auf sie drückte, wohl eine andere Richtung nehmen, als sie wirklich nahm? Indem der spekulative Geist im Ideenreich nach unverlierbaren Besitzungen strebte, mußte er ein Fremdling in der Sinnenwelt werden, und über der Form die Materie verlieren. Der Geschäftsgeist, in einen einförmigen Kreis von Objekten eingeschlossen und in diesem noch mehr durch Formeln eingeengt, mußte das freie Ganze sich aus den Augen gerückt sehen, und zugleich mit seiner Sphäre verarmen. So wie ersterer versucht wird, das Wirkliche nach dem Denkbaren zu modeln, und die subjektiven Bedingungen seiner Vorstellungskraft zu konstitutiven Gesetzen für das Dasein der Dinge zu erheben, so stürzte letzterer in das entgegenstehende Extrem, alle Erfahrung überhaupt nach einem besonderen Fragment von Erfahrung zu schätzen, und die Regeln seines Geschäfts jedem Geschäft ohne Unterschied anpassen zu wollen. Der eine mußte einer leeren Subtilität, der andere einer pedantischen Beschränktheit zum Raube werden, weil jener für das Einzelne zu hoch, dieser zu tief für das Ganze stand. Aber das Nachteilige dieser Geistesrichtung schränkte sich nicht bloß auf das Wissen und Hervorbringen ein; es erstreckte sich nicht weniger auf das Empfinden und Handeln. Wir wissen, daß die

Sensibilität des Gemüts ihrem Grade nach von der Lebhaftigkeit, ihrem Umfange nach von dem Reichtum der Einbildungskraft abhängt. Nun muß aber das Übergewicht des analytischen Vermögens die Phantasie notwendig ihrer Kraft und ihres Feuers berauben, und eine eingeschränktere Sphäre von Objekten ihren Reichtum vermindern. Der abstrakte Denker hat daher gar oft ein kaltes Herz, weil er die Eindrücke zergliedert, die doch nur als ein Ganzes die Seele rühren; der Geschäftsmann hat gar oft ein enges Herz, weil seine Einbildungskraft, in den einförmigen Kreis seines Berufs eingeschlossen, sich zu fremder Vorstellungsart nicht erweitern kann.

Es lag auf meinem Wege, die nachteilige Richtung des Zeitcharakters und ihre Quellen aufzudecken, nicht die Vorteile zu zeigen, wodurch die Natur sie vergütet. Gerne will ich Ihnen eingestehen, daß, so wenig es auch den Individuen bei dieser Zerstückelung ihres Wesens wohl werden kann, doch die Gattung auf keine andere Art hätte Fortschritte machen können. Die Erscheinung der griechischen Menschheit war unstreitig ein Maximum, das auf dieser Stufe weder verharren noch höher steigen konnte. Nicht verharren; weil der Verstand durch den Vorrat, den er schon hatte, unausbleiblich genötigt werden mußte, sich von der Empfindung und Anschauung abzusondern, und nach Deutlichkeit der Erkenntnis zu streben: auch nicht höher steigen; weil nur ein bestimmter Grad von Klarheit mit einer bestimmten Fülle und Wärme zusammen bestehen kann. Die Griechen hatten diesen Grad erreicht, und wenn sie zu einer höheren Ausbildung fortschreiten wollten, so mußten sie, wie wir, die Totalität ihres Wesens aufgeben, und die Wahrheit auf getrennten Bahnen verfolgen.

Die mannigfaltigen Anlagen im Menschen zu entwickeln, war kein anderes Mittel, als sie einander entgegenzusetzen. Dieser Antagonismus der Kräfte ist das große Instrument der Kultur, aber auch nur das Instrument; denn solange derselbe dauert, ist man erst auf dem Wege zu dieser. Dadurch allein, daß in dem Menschen einzelne Kräfte sich isolieren, und einer aus-

schließenden Gesetzgebung anmaßen, geraten sie in Widerstreit mit der Wahrheit der Dinge, und nötigen den Gemeinsinn, der sonst mit träger Genügsamkeit auf der äußeren Erscheinung ruht, in die Tiefen der Objekte zu dringen. Indem der reine Verstand eine Autorität in der Sinnenwelt usurpiert, und der empirische beschäftigt ist, ihn den Bedingungen der Erfahrung zu unterwerfen, bilden beide Anlagen sich zu möglichster Reife aus und erschöpfen den ganzen Umfang ihrer Sphäre. Indem hier die Einbildungskraft durch ihre Willkür die Weltordnung aufzulösen wagt, nötigt sie dort die Vernunft, zu den obersten Quellen der Erkenntnis zu steigen, und das Gesetz der Notwendigkeit gegen sie zu Hilfe zu rufen.

Einseitigkeit in Übung der Kräfte führt zwar das Individuum unausbleiblich zum Irrtum, aber die Gattung zur Wahrheit. Dadurch allein, daß wir die ganze Energie unseres Geistes in einem Brennpunkt versammeln, und unser ganzes Wesen in eine einzige Kraft zusammenziehen, setzen wir dieser einzelnen Kraft gleichsam Flügel an, und führen sie künstlicherweise weit über die Schranken hinaus, welche die Natur ihr gesetzt zu haben scheint. So gewiß es ist, daß alle menschlichen Individuen zusammen genommen mit der Sehkraft, welche die Natur ihnen erteilt, nie dahin gekommen sein würden, einen Trabanten des Jupiter auszuspähen, den der Teleskop dem Astronomen entdeckt; ebenso ausgemacht ist es, daß die menschliche Denkkraft niemals eine Analysis des Unendlichen oder eine Kritik der reinen Vernunft würde aufgestellt haben, wenn nicht in einzelnen dazu berufenen Subjekten die Vernunft sich vereinzelt, von allem Stoff gleichsam losgewunden, und durch die angestrengteste Abstraktion ihren Blick ins Unbedingte bewaffnet hätte. Aber wird wohl ein solcher, in reinen Verstand und reine Anschauung gleichsam aufgelöster Geist dazu tüchtig sein, die strengen Fesseln der Logik mit dem freien Gange der Dichtungskraft zu vertauschen, und die Individualität der Dinge mit treuem und keuschem Sinn zu ergreifen? Hier setzt die Natur auch dem Universalgenie eine Grenze, die es nicht überschreiten kann, und

die Wahrheit wird solange Märtyrer machen, als die Philosophie noch ihr vornehmstes Geschäft daraus machen muß, Anstalten gegen den Irrtum zu treffen.

Wieviel also auch für das Ganze der Welt durch diese getrennte Ausbildung der menschlichen Kräfte gewonnen werden mag, so ist nicht zu leugnen, daß die Individuen, welche sie trifft, unter dem Fluch dieses Weltzweckes leiden. Durch gymnastische Übungen bilden sich zwar athletische Körper aus, aber nur durch das freie und gleichförmige Spiel der Glieder die Schönheit. Ebenso kann die Anspannung einzelner Geisteskräfte zwar außerordentliche, aber nur die gleichförmige Temperatur derselben glückliche und vollkommene Menschen erzeugen. Und in welchem Verhältnis ständen wir also zu dem vergangenen und kommenden Weltalter, wenn die Ausbildung der menschlichen Natur ein solches Opfer notwendig machte? Wir wären die Knechte der Menschheit gewesen, wir hätten einige Jahrtausende lang die Sklavenarbeit für sie getrieben, und unserer verstümmelten Natur die beschämenden Spuren dieser Dienstbarkeit eingedrückt — damit das spätere Geschlecht in einem seligen Müßiggange seiner moralischen Gesundheit warten und den freien Wuchs seiner Menschheit entwickeln könnte!

Kann aber wohl der Mensch dazu bestimmt sein, über irgend einem Zwecke sich selbst zu versäumen? Sollte uns die Natur durch ihre Zwecke eine Vollkommenheit rauben können, welche uns die Vernunft durch die ihrigen vorschreibt? Es muß also falsch sein, daß die Ausbildung der einzelnen Kräfte das Opfer ihrer Totalität notwendig macht; oder wenn auch das Gesetz der Natur noch so sehr dahin strebte, so muß es bei uns stehen, diese Totalität in unserer Natur, welche die Kunst zerstört hat, durch eine höhere Kunst wiederherzustellen.

Siebenter Brief.

Sollte diese Wirkung vielleicht von dem Staat zu erwarten sein? Das ist nicht möglich, denn der Staat, wie er jetzt beschaffen ist, hat das Übel veranlaßt, und der Staat, wie ihn die Vernunft in der Idee sich aufgibt, an-

statt diese bessere Menschheit begründen zu können, müßte selbst erst darauf gegründet werden. Und so hätten mich denn die bisherigen Untersuchungen wieder auf den Punkt zurückgeführt, von dem sie mich eine Zeitlang entfernten. Das jetzige Zeitalter, weit entfernt, uns diejenige Form der Menschheit aufzuweisen, welche als notwendige Bedingung einer moralischen Staatsverbesserung erkannt worden ist, zeigt uns vielmehr das direkte Gegenteil davon. Sind also die von mir aufgestellten Grundsätze richtig, und bestätigt die Erfahrung mein Gemälde der Gegenwart, so muß man jeden Versuch einer solchen Staatsveränderung solange für unzeitig und jede darauf gegründete Hoffnung solange für chimärisch erklären, bis die Trennung in dem inneren Menschen wieder aufgehoben und seine Natur vollständig genug entwickelt ist, um selbst die Künstlerin zu sein, und der politischen Schöpfung der Vernunft ihre Realität zu verbürgen.

Die Natur zeichnet uns in ihrer physischen Schöpfung den Weg vor, den man in der moralischen zu wandeln hat. Nicht eher, als bis der Kampf elementarischer Kräfte in den niedrigeren Organisationen besänftigt ist, erhebt sie sich zu der edlen Bildung des physischen Menschen. Ebenso muß der Elementenstreit in dem ethischen Menschen, der Konflikt blinder Triebe, fürs erste beruhigt sein, und die grobe Entgegensetzung muß in ihm aufgehört haben, ehe man es wagen darf, die Mannigfaltigkeit zu begünstigen. Auf der anderen Seite muß die Selbständigkeit seines Charakters gesichert sein, und die Unterwürfigkeit unter fremde despotische Formen einer anständigen Freiheit Platz gemacht haben, ehe man die Mannigfaltigkeit in ihm der Einheit des Ideals unterwerfen darf. Wo der Naturmensch seine Willkür noch so gesetzlos mißbraucht, da darf man ihm seine Freiheit kaum zeigen; wo der künstliche Mensch seine Freiheit noch so wenig gebraucht, da darf man ihm seine Willkür nicht nehmen. Das Geschenk liberaler Grundsätze wird Verräterei an dem Ganzen, wenn es sich zu einer noch gärenden Kraft gesellt, und einer schon übermächtigen Natur Verstärkung zusendet; das Gesetz der Überein-

stimmung wird Tyrannei gegen das Individuum, wenn es sich mit einer schon herrschenden Schwäche und physischen Beschränkung verknüpft, und so den letzten glimmenden Funken von Selbsttätigkeit und Eigentümlichkeit auslöscht.

Der Charakter der Zeit muß sich also von seiner tiefen Entwürdigung erst aufrichten, dort der blinden Gewalt der Natur sich entziehen, und hier zu ihrer Einfalt, Wahrheit und Fülle zurückkehren; eine Aufgabe für mehr als Ein Jahrhundert. Unterdessen, gebe ich gerne zu, kann mancher Versuch im einzelnen gelingen, aber am Ganzen wird dadurch nichts gebessert sein, und der Widerspruch des Betragens wird stets gegen die Einheit der Maximen beweisen. Man wird in anderen Weltteilen in dem Neger die Menschheit ehren, und in Europa sie in dem Denker schänden. Die alten Grundsätze werden bleiben, aber sie werden das Kleid des Jahrhunderts tragen, und zu einer Unterdrückung, welche sonst die Kirche autorisierte, wird die Philosophie ihren Namen leihen. Von der Freiheit erschreckt, die in ihren ersten Versuchen sich immer als Feindin ankündigt, wird man dort einer bequemen Knechtschaft sich in die Arme werfen, und hier, von einer pedantischen Kuratel zur Verzweiflung gebracht, in die wilde Ungebundenheit des Naturstandes entspringen. Die Usurpation wird sich auf die Schwachheit der menschlichen Natur, die Insurrection auf die Würde derselben berufen, bis endlich die große Beherrscherin aller menschlichen Dinge, die blinde Stärke, dazwischen tritt, und den vorgeblichen Streit der Prinzipien wie einen gemeinen Faustkampf entscheidet.

Achter Brief.

Soll sich also die Philosophie, mutlos und ohne Hoffnung, aus diesem Gebiete zurückziehen? Während daß sich die Herrschaft der Formen nach jeder anderen Richtung erweitert, soll dieses wichtigste aller Güter dem gestaltlosen Zufall preisgegeben sein? Der Konflikt blinder Kräfte soll in der politischen Welt ewig dauern, und das gesellige Gesetz nie über die feindselige Selbstsucht siegen?

Nichts weniger! Die Vernunft selbst wird zwar mit dieser rauhen Macht, die ihren Waffen widersteht, unmittelbar den Kampf nicht versuchen, und, so wenig als der Sohn des Saturns in der Ilias, selbsthandelnd auf den finsteren Schauplatz heruntersteigen. Aber aus der Mitte der Streiter wählt sie sich den würdigsten aus, bekleidet ihn wie Zeus seinen Enkel mit göttlichen Waffen, und bewirkt durch seine siegende Kraft die große Entscheidung.

Die Vernunft hat geleistet, was sie leisten kann, wenn sie das Gesetz findet und aufstellt; vollstrecken muß es der mutige Wille und das lebendige Gefühl. Wenn die Wahrheit im Streit mit Kräften den Sieg erhalten soll, so muß sie selbst erst zur Kraft werden, und zu ihrem Sachführer im Reich der Erscheinungen einen Trieb aufstellen; denn Triebe sind die einzigen bewegenden Kräfte in der empfindenden Welt. Hat sie bis jetzt ihre ihre siegende Kraft noch so wenig bewiesen, so liegt dies nicht an dem Verstande, der sie nicht zu entschleiern wußte, sondern an dem Herzen, das sich ihr verschloß, und an dem Triebe, der nicht für sie handelte.

Denn woher diese noch so allgemeine Herrschaft der Vorurteile und diese Verfinsterung der Köpfe bei allem Licht, das Philosophie und Erfahrung aufsteckten? Das Zeitalter ist aufgeklärt, das heißt, die Kenntnisse sind gefunden und öffentlich preisgegeben, welche hinreichen würden, wenigstens unsere praktischen Grundsätze zu berichtigen. Der Geist der freien Untersuchung hat die Wahnbegriffe zerstreut, welche lange Zeit den Zugang zu der Wahrheit verwehrten, und den Grund unterwühlt, auf welchem Fanatismus und Betrug ihren Thron erbauten. Die Vernunft hat sich von den Täuschungen der Sinne und von einer betrüglichen Sophistik gereinigt, und die Philosophie selbst, welche uns zuerst von ihr abtrünnig machte, ruft uns laut und dringend in den Schoß der Natur zurück — woran liegt es, daß wir noch immer Barbaren sind?

Es muß also, weil es nicht in den Dingen liegt, in den Gemütern der Menschen etwas vorhanden sein, was der Aufnahme der Wahrheit, auch wenn sie noch so hell

leuchtete, und der Annahme derselben, auch wenn sie noch so lebendig überzeugte, im Wege steht. Ein alter Weiser hat es empfunden, und es liegt in dem viel bedeutenden Ausdruck versteckt: sapere aude.

Erkühne dich, weise zu sein. Energie des Mutes gehört dazu, die Hindernisse zu bekämpfen, welche sowohl die Trägheit der Natur als die Feigheit des Herzens der Belehrung entgegensetzen. Nicht ohne Bedeutung läßt der alte Mythus die Göttin der Weisheit in voller Rüstung aus Jupiters Haupte steigen; denn schon ihre erste Verrichtung ist kriegerisch. Schon in der Geburt hat sie einen harten Kampf mit den Sinnen zu bestehen, die aus ihrer süßen Ruhe nicht gerissen sein wollen. Der zahlreichere Teil der Menschen wird durch den Kampf mit der Not viel zu sehr ermüdet und abgespannt, als daß er sich zu einem neuen und härteren Kampf mit dem Irrtum aufraffen sollte. Zufrieden, wenn er selbst der sauren Mühe des Denkens entgeht, läßt er andere gern über seine Begriffe die Vormundschaft führen, und geschieht es, daß sich höhere Bedürfnisse in ihm regen, so ergreift er mit durstigem Glauben die Formeln, welche der Staat und das Priestertum für diesen Fall in Bereitschaft halten. Wenn diese unglücklichen Menschen unser Mitleiden verdienen, so trifft unsere gerechte Verachtung die anderen, die ein besseres Los von dem Joch der Bedürfnisse frei macht, aber eigene Wahl darunter beugt. Diese ziehen den Dämmerschein dunkler Begriffe, wo man lebhafter fühlt und die Phantasie sich nach eigenem Belieben bequeme Gestalten bildet, den Strahlen der Wahrheit vor, die das angenehme Blendwerk ihrer Träume verjagen. Auf eben diese Täuschungen, die das feindselige Licht der Erkenntnis zerstreuen soll, haben sie den ganzen Bau ihres Glückes gegründet, und sie sollten eine Wahrheit so teuer kaufen, die damit anfängt, ihnen alles zu nehmen, was Wert für sie besitzt? Sie müßten schon weise sein, um die Weisheit zu lieben: eine Wahrheit, die derjenige schon fühlte, der der Philosophie ihren Namen gab.

Nicht genug also, daß alle Aufklärung des Verstandes nur insofern Achtung verdient, als sie auf den Charakter zurückfließt; sie geht auch gewissermaßen von dem

Charakter aus, weil der Weg zu dem Kopf durch das Herz muß geöffnet werden. Ausbildung des Empfindungsvermögens ist also das dringendere Bedürfnis der Zeit, nicht bloß weil sie ein Mittel wird, die verbesserte Einsicht für das Leben wirksam zu machen, sondern selbst darum, weil sie zu Verbesserung der Einsicht erweckt.

Neunter Brief.

Aber ist hier nicht vielleicht ein Zirkel? Die theoretische Kultur soll die praktische herbeiführen und die praktische doch die Bedingung der theoretischen sein? Alle Verbesserung im Politischen soll von Veredelung des Charakters ausgehen — aber wie kann sich unter den Einflüssen einer barbarischen Staatsverfassung der Charakter veredeln? Man müßte also zu diesem Zwecke ein Werkzeug aufsuchen, welches der Staat nicht hergibt, und Quellen dazu eröffnen, die sich bei aller politischen Verderbnis rein und lauter erhalten.

Jetzt bin ich an dem Punkt angelangt, zu welchem alle meine bisherigen Betrachtungen hingestrebt haben. Dieses Werkzeug ist die schöne Kunst, diese Quellen öffnen sich in ihren unsterblichen Mustern.

Von allem, was positiv ist und was menschliche Konventionen einführten, ist die Kunst wie die Wissenschaft losgesprochen, und beide erfreuen sich einer absoluten Immunität von der Willkür der Menschen. Der politische Gesetzgeber kann ihr Gebiet sperren, aber darin herrschen kann er nicht. Er kann den Wahrheitsfreund ächten, aber die Wahrheit besteht; er kann den Künstler erniedrigen, aber die Kunst kann er nicht verfälschen. Zwar ist nichts gewöhnlicher, als daß beide, Wissenschaft und Kunst, dem Geist des Zeitalters huldigen, und der hervorbringende Geschmack von dem beurteilenden das Gesetz empfängt. Wo der Charakter straff wird und sich verhärtet, da sehen wir die Wissenschaft streng ihre Grenzen bewachen, und die Kunst in den schweren Fesseln der Regel gehen; wo der Charakter erschlafft und sich auflöst, da wird die Wissenschaft zu gefallen und die Kunst zu vernügen streben. Ganze Jahrhunderte lang zeigen sich die Philosophen wie die Künstler ge-

schäftig, Wahrheit und Schönheit in die Tiefen gemeiner Menschheit hinabzutauchen; jene gehen darin unter, aber mit eigener unzerstörbarer Lebenskraft ringen sich diese siegend empor.

Der Künstler ist zwar der Sohn seiner Zeit, aber schlimm für ihn, wenn er zugleich ihr Zögling oder gar noch ihr Günstling ist. Eine wohltätige Gottheit reiße den Säugling beizeiten von seiner Mutter Brust, nähre ihn mit der Milch eines besseren Alters, und lasse ihn unter fernem griechischen Himmel zur Mündigkeit reifen. Wenn er dann Mann geworden ist, so kehre er, eine fremde Gestalt, in sein Jahrhundert zurück; aber nicht, um es mit seiner Erscheinung zu erfreuen, sondern furchtbar wie Agamemnons Sohn, um es zu reinigen. Den Stoff zwar wird er von der Gegenwart nehmen, aber die Form von einer edleren Zeit, ja jenseits aller Zeit, von der absoluten unwandelbaren Einheit seines Wesens entlehnen. Hier aus dem reinen Äther seiner dämonischen Natur rinnt die Quelle der Schönheit herab, unangesteckt von der Verderbnis der Geschlechter und Zeiten, welche tief unter ihr in trüben Strudeln sich wälzen. Seinen Stoff kann die Laune entehren, wie sie ihn geadelt hat, aber die keusche Form ist ihrem Wechsel entzogen. Der Römer des ersten Jahrhunderts hatte längst schon die Knie vor seinen Kaisern gebeugt, als die Bildsäulen noch aufrecht standen, die Tempel blieben dem Auge heilig, als die Götter längst zum Gelächter dienten, und die Schandtaten eines Nero und Kommodus beschämte der edle Stil des Gebäudes, das seine Hülle dazu gab. Die Menschheit hat ihre Würde verloren, aber die Kunst hat sie gerettet und aufbewahrt in bedeutenden Steinen; die Wahrheit lebt in der Täuschung fort, und aus dem Nachbilde wird das Urbild wiederhergestellt werden. So wie die edle Kunst die edle Natur überlebte, so schreitet sie derselben auch in der Begeisterung, bildend und erweckend, voran. Ehe noch die Wahrheit ihr siegendes Licht in die Tiefen der Herzen sendet, fängt die Dichtungskraft ihre Strahlen auf, und die Gipfel der Menschheit werden glänzen, wenn noch feuchte Nacht in den Tälern liegt.

Wie verwahrt sich aber der Künstler vor den Verderbnissen seiner Zeit, die ihn von allen Seiten umfangen? Wenn er ihr Urteil verachtet. Er blicke aufwärts nach seiner Würde und dem Gesetz, nicht niederwärts nach dem Glück und nach dem Bedürfnis. Gleich frei von der eitlen Geschäftigkeit, die in den flüchtigen Augenblick gern ihre Spur drücken möchte, und von dem ungeduldigen Schwärmergeist, der auf die dürftige Geburt der Zeit den Maßstab des Unbedingten anwendet, überlasse er dem Verstande, der hier einheimisch ist, die Sphäre des Wirklichen; er aber strebe, aus dem Bunde des Möglichen mit dem Notwendigen das Ideal zu erzeugen. Dieses präge er aus in Täuschung und Wahrheit, präge es in die Spiele seiner Einbildungskraft und in den Ernst seiner Taten, präge es aus in allen sinnlichen und geistigen Formen und werfe es schweigend in die unendliche Zeit.

Aber nicht jedem, dem dieses Ideal in der Seele glüht, wurde die schöpferische Ruhe und der große geduldige Sinn verliehen, es in den verschwiegenen Stein einzudrücken, oder in das nüchterne Wort auszugießen, und den treuen Händen der Zeit zu vertrauen. Viel zu ungestüm, um durch dieses ruhige Mittel zu wandern, stürzt sich der göttliche Bildungstrieb oft unmittelbar auf die Gegenwart und auf das handelnde Leben und unternimmt, den formlosen Stoff der moralischen Welt umzubilden. Dringend spricht das Unglück seiner Gattung zu dem fühlenden Menschen, dringender ihre Entwürdigung, der Enthusiasmus entflammt sich, und das glühende Verlangen strebt in kraftvollen Seelen ungeduldig zur Tat. Aber befragte er sich auch, ob diese Unordnungen in der moralischen Welt seine Vernunft beleidigen, oder nicht vielmehr seine Selbstliebe schmerzen? Weiß er es noch nicht, so wird er es an dem Eifer erkennen, womit er auf bestimmte und beschleunigte Wirkungen dringt. Der reine moralische Trieb ist aufs Unbedingte gerichtet, für ihn gibt es keine Zeit, und die Zukunft wird ihm zur Gegenwart, sobald sie sich aus der Gegenwart notwendig entwickeln muß. Vor einer Vernunft ohne Schranken ist die Richtung zugleich die Vollendung, und der Weg ist zurückgelegt, sobald er eingeschlagen ist.

Gib also, werde ich dem jungen Freund der Wahrheit und Schönheit zur Antwort geben, der von mir wissen will, wie er dem edlen Trieb in seiner Brust, bei allem Widerstande des Jahrhunderts, Genüge zu tun habe, gib der Welt, auf die du wirkst, die Richtung zum Guten, so wird der ruhige Rhythmus der Zeit die Entwicklung bringen. Diese Richtung hast du ihr gegeben, wenn du, lehrend, ihre Gedanken zum Notwendigen und Ewigen erhebst, wenn du, handelnd oder bildend, das Notwendige und Ewige in einen Gegenstand ihrer Triebe verwandelst. Fallen wird das Gebäude des Wahns und der Willkürlichkeit, fallen muß es, es ist schon gefallen, sobald du gewiß bist, daß es sich neigt; aber in dem inneren, nicht bloß in dem äußeren Menschen muß es sich neigen. In der schamhaften Stille deines Gemüts erziehe die siegende Wahrheit, stelle sie aus dir heraus in der Schönheit, daß nicht bloß der Gedanke ihr huldige, sondern auch der Sinn ihre Erscheinung liebend ergreife. Und damit es dir nicht begegne, von der Wirklichkeit das Muster zu empfangen, das du ihr geben sollst, so wage dich nicht eher in ihre bedenkliche Gesellschaft, bis du eines idealischen Gefolges in deinem Herzen versichert bist. Lebe mit deinem Jahrhundert, aber sei nicht sein Geschöpf; leiste deinen Zeitgenossen, aber was sie bedürfen, nicht was sie loben. Ohne ihre Schuld geteilt zu haben, teile mit edler Resignation ihre Strafen, und beuge dich mit Freiheit unter das Joch, das sie gleich schlecht entbehren und tragen. Durch den standhaften Mut, mit dem du ihr Glück verschmähst, wirst du ihnen beweisen, daß nicht deine Feigheit sich ihren Leiden unterwirft. Denke sie dir, wie sie sein sollten, wenn du auf sie zu wirken hast, aber denke sie dir, wie sie sind, wenn du für sie zu handeln versucht wirst. Ihren Beifall suche durch ihre Würde, aber auf ihren Unwert berechne ihr Glück, so wird dein eigener Adel dort den ihrigen aufwecken, und ihre Unwürdigkeit hier deinen Zweck nicht vernichten. Der Ernst deiner Grundsätze wird sie von dir scheuchen, aber im Spiele ertragen sie sie noch; ihr Geschmack ist keuscher als ihr Herz, und hier mußt du den scheuen Flüchtling ergreifen. Ihre Maximen wirst

du umsonst bestürmen, ihre Taten umsonst verdammen, aber an ihrem Müßiggange kannst du deine bildende Hand versuchen. Verjage die Willkür, die Frivolität, die Rohigkeit aus ihren Vergnügungen, so wirst du sie unvermerkt auch aus ihren Handlungen, endlich aus ihren Gesinnungen verbannen. Wo du sie findest, umgib sie mit edlen, mit großen, mit geistreichen Formen, schließe sie ringsum mit den Symbolen des Vortrefflichen ein, bis der Schein die Wirklichkeit und die Kunst die Natur überwindet.

3.

Über das Erhabene.

„Kein Mensch muß müssen“ sagt der Jude Nathan zum Derwisch, und dieses Wort ist in einem weiteren Umfange wahr, als man demselben vielleicht einräumen möchte. Der Wille ist der Geschlechtscharakter des Menschen, und die Vernunft selbst ist nur die ewige Regel desselben. Vernünftig handelt die ganze Natur; sein Prärogativ ist bloß, daß er mit Bewußtsein und Willen vernünftig handelt. Alle anderen Dinge müssen; der Mensch ist das Wesen, welches will.

Eben deswegen ist des Menschen nichts so unwürdig, als Gewalt zu erleiden, denn Gewalt hebt ihn auf. Wer sie uns antut, macht uns nichts Geringeres als die Menschheit streitig; wer sie feigerweise erleidet, wirft seine Menschheit hinweg. Aber dieser Anspruch auf absolute Befreiung von allem, was Gewalt ist, scheint ein Wesen vorauszusetzen, welches Macht genug besitzt, jede andere Macht von sich abzutreiben. Findet er sich in einem Wesen, welches im Reich der Kräfte nicht den obersten Rang behauptet, so entsteht daraus ein unglücklicher Widerspruch zwischen dem Trieb und dem Vermögen.

In diesem Falle befindet sich der Mensch. Umgeben von zahllosen Kräften, die alle ihm überlegen sind, und den Meister über ihn spielen, macht er durch seine Natur Anspruch, von keiner Gewalt zu erleiden. Durch seinen Verstand zwar steigert er künstlicherweise seine natürlichen Kräfte, und bis auf einen gewissen Punkt gelingt es ihm wirklich, physisch über alles Physische Herr zu werden. Gegen alles, sagt das Sprichwort, gibt es Mittel, nur nicht gegen den Tod. Aber diese einzige Ausnahme, wenn sie das wirklich im strengsten Sinne ist, würde den ganzen Begriff des

Menschen aufheben. Nimmermehr kann er das Wesen sein, welches will, wenn es auch nur Einen Fall gibt, wo er schlechterdings muß, was er nicht will. Dieses einzige Schreckliche, was er nur muß und nicht will, wird wie ein Gespenst ihn begleiten, und ihn, wie auch wirklich bei den meisten Menschen der Fall ist, den blinden Schrecknissen der Phantasie zur Beute überliefern; seine gerühmte Freiheit ist absolut nichts, wenn er auch nur in einem einzigen Punkte gebunden ist. Die Kultur soll den Menschen in Freiheit setzen und ihm dazu behilflich sein, seinen ganzen Begriff zu erfüllen. Sie soll ihn also fähig machen, seinen Willen zu behaupten, denn der Mensch ist das Wesen, welches will.

Dies ist auf zweierlei Weise möglich. Entweder realistisch, wenn der Mensch der Gewalt Gewalt entgegensetzt, wenn er als Natur die Natur beherrscht: oder idealistisch, wenn er aus der Natur heraustritt und so, in Rücksicht auf sich, den Begriff der Gewalt vernichtet. Was ihm zu dem ersten verhilft, heißt physische Kultur. Der Mensch bildet seinen Verstand und seine sinnlichen Kräfte aus, um die Naturkräfte nach ihren eigenen Gesetzen, entweder zu Werkzeugen seines Willens zu machen, oder sich vor ihren Wirkungen, die er nicht lenken kann, in Sicherheit zu setzen. Aber die Kräfte der Natur lassen sich nur bis auf einen gewissen Punkt beherrschen oder abwehren; über diesen Punkt hinaus entziehen sie sich der Macht des Menschen und unterwerfen ihn der ihrigen.

Jetzt also wäre es um seine Freiheit getan, wenn er keiner anderen als physischen Kultur fähig wäre. Er soll aber ohne Ausnahme Mensch sein, also in keinem Fall etwas gegen seinen Willen erleiden. Kann er also den physischen Kräften keine verhältnismäßige physische Kraft mehr entgegensetzen, so bleibt ihm, um keine Gewalt zu erleiden, nichts anderes übrig, als: ein Verhältnis, welches ihm so nachteilig ist, ganz und gar aufzuheben, und eine Gewalt, die er der Tat nach erleiden muß, dem Begriff nach zu vernichten. Eine Gewalt dem Begriffe nach vernichten, heißt aber nichts anderes, als sich derselben freiwillig

unterwerfen. Die Kultur, die ihn dazu geschickt macht, heißt die moralische.

Der moralisch gebildete Mensch, und nur dieser, ist ganz frei. Entweder er ist der Natur als Macht überlegen, oder er ist einstimmig mit derselben. Nichts was sie an ihm ausübt, ist Gewalt, denn ehe es bis zu ihm kommt, ist es schon seine eigene Handlung geworden, und die dynamische Natur erreicht ihn selbst nie, weil er sich von allem, was sie erreichen kann, freitätig scheidet. Diese Sinnesart aber, welche die Moral unter dem Begriff der Resignation in die Notwendigkeit und die Religion unter dem Begriff der Ergebung in den göttlichen Ratschluß lehrt, erfordert, wenn sie ein Werk der freien Wahl und Überlegung sein soll, schon eine größere Klarheit des Denkens und eine höhere Energie des Willens, als dem Menschen im handelnden Leben eigen zu sein pflegt. Glücklicherweise aber ist nicht bloß in seiner rationalen Natur eine moralische Anlage, welche durch den Verstand entwickelt werden kann, sondern selbst in seiner sinnlich vernünftigen, d. h. menschlichen Natur eine ästhetische Tendenz dazu vorhanden, welche durch gewisse sinnliche Gegenstände geweckt und durch Läuterung seiner Gefühle zu diesem idealistischen Schwung des Gemüts kultiviert werden kann. Von dieser, ihrem Begriff und Wesen nach, zwar idealistischen Anlage, die aber auch selbst der Realist in seinem Leben deutlich genug an den Tag legt, obgleich er sie in seinem System nicht zugibt,[1]) werde ich gegenwärtig handeln.

Zwar reichen schon die entwickelten Gefühle für Schönheit dazu hin, uns bis auf einen gewissen Grad von der Natur als einer Macht unabhängig zu machen. Ein Gemüt, welches sich soweit veredelt hat, um mehr von den Formen als dem Stoff der Dinge gerührt zu werden, und, ohne alle Rücksicht auf Besitz, aus der bloßen Reflexion über die Erscheinungsweise ein freies Wohlgefallen zu schöpfen, ein solches Gemüt trägt in sich

[1]) Wie überhaupt nichts wahrhaft idealistisch heißen kann, als was der vollkommene Realist wirklich unbewußt ausübt, und nur durch eine Inconsequenz leugnet.

selbst eine innere unverlierbare Fülle des Lebens, und weil es nicht nötig hat, sich die Gegenstände zuzueignen, in denen es lebt, so ist es auch nicht in Gefahr, derselben beraubt zu werden. Aber endlich will doch auch der Schein einen Körper haben, an welchem er sich zeigt, und solange also ein Bedürfnis auch nur nach schönem Schein vorhanden ist, bleibt ein Bedürfnis nach dem Dasein von Gegenständen übrig, und unsere Zufriedenheit ist folglich noch von der Natur als Macht abhängig, welche über alles Dasein gebietet. Es ist nämlich etwas ganz anderes, ob wir ein Verlangen nach schönen und guten Gegenständen fühlen, oder ob wir bloß verlangen, daß die vorhandenen Gegenstände schön und gut seien. Das letzte kann mit der höchsten Freiheit des Gemütes bestehen, aber das erste nicht; daß das Vorhandene schön und gut sei, können wir fordern; daß das Schöne und Gute vorhanden sei, bloß wünschen. Diejenige Stimmung des Gemütes, welche gleichgültig ist, ob das Schöne und Gute und Vollkommene existiere, aber mit rigoristischer Strenge verlangt, daß das Existierende gut und schön und vollkommen sei, heißt vorzugsweise groß und erhaben, weil sie alle Realitäten des schönen Charakters enthält, ohne seine Schranken zu teilen.

Es ist ein Kennzeichen guter und schöner, aber jederzeit schwacher Seelen, immer ungeduldig auf Existenz ihrer moralischen Ideale zu dringen, und von den Hindernissen derselben schmerzlich gerührt zu werden. Solche Menschen setzen sich in eine traurige Abhängigkeit von dem Zufall, und es ist immer mit Sicherheit vorher zu sagen, daß sie der Materie in moralischen und ästhetischen Dingen zu viel einräumen und die höchste Charakter- und Geschmacks-Probe nicht bestehen werden. Das moralisch Fehlerhafte soll uns nicht Leiden und Schmerz einflößen, welches immer mehr von einem unbefriedigten Bedürfnis als von einer unerfüllten Forderung zeugt. Diese muß einen rüstigeren Affekt zum Begleiter haben, und das Gemüt eher stärken und in seiner Kraft befestigen, als kleinmütig und unglücklich machen.

Zwei Genien sind es, die uns die Natur zu Begleitern durchs Leben gab. Der eine, gesellig und hold, verkürzt

uns durch sein munteres Spiel die mühevolle Reise, macht uns die Fesseln der Notwendigkeit leicht, und führt uns unter Freude und Scherz bis an die gefährlichen Stellen, wo wir als reine Geister handeln und alles Körperliche ablegen müssen, bis zur Erkenntnis der Wahrheit und zur Ausübung der Pflicht. Hier verläßt er uns, denn nur die Sinnenwelt ist sein Gebiet, über diese hinaus kann ihn sein irdischer Flügel nicht tragen. Aber jetzt tritt der andere hinzu, ernst und schweigend, und mit starkem Arm trägt er uns über die schwindligte Tiefe.

In dem ersten dieser Genien erkennt man das Gefühl des Schönen, in dem zweiten das Gefühl des Erhabenen. Zwar ist schon das Schöne ein Ausdruck der Freiheit; aber nicht derjenigen, welche uns über die Macht der Natur erhebt und von allem körperlichen Einfluß entbindet, sondern derjenigen, welche wir innerhalb der Natur als Menschen genießen. Wir fühlen uns frei bei der Schönheit, weil die sinnlichen Triebe mit dem Gesetz der Vernunft harmonieren; wir fühlen uns frei beim Erhabenen, weil die sinnlichen Triebe auf die Gesetzgebung der Vernunft keinen Einfluß haben, weil der Geist hier handelt, als ob er unter keinen anderen als seinen eigenen Gesetzen stünde.

Das Gefühl des Erhabenen ist ein gemischtes Gefühl. Es ist eine Zusammensetzung von W e h s e i n, das sich in seinem höchsten Grad als ein Schauer äußert, und von F r o h s e i n, das bis zum Entzücken steigen kann, und ob es gleich nicht eigentlich Lust ist, von feinen Seelen aller Lust doch weit vorgezogen wird. Diese Verbindung zweier widersprechender Empfindungen in einem einzigen Gefühl beweist unsere moralische Selbständigkeit auf eine unwiderlegliche Weise. Denn da es absolut unmöglich ist, daß der nämliche Gegenstand in zwei entgegengesetzten Verhältnissen zu uns stehe, so folgt daraus, daß w i r s e l b s t in zwei verschiedenen Verhältnissen zu dem Gegenstand stehen, daß folglich zwei entgegengesetzte Naturen in uns vereinigt sein müssen, welche bei Vorstellung desselben auf ganz entgegengesetzte Art interessiert sind. Wir erfahren also durch das Gefühl des

Erhabenen, daß sich der Zustand unseres Geistes nicht notwendig nach dem Zustand des Sinnes richtet, daß die Gesetze der Natur nicht notwendig auch die unsrigen sind, und daß wir ein selbständiges Prinzipium in uns haben, welches von allen sinnlichen Rührungen unabhängig ist.

Der erhabene Gegenstand ist von doppelter Art. Wir beziehen ihn entweder auf unsere Fassungskraft und erliegen bei dem Versuch, uns ein Bild oder einen Begriff von ihm zu bilden: oder wir beziehen ihn auf unsere Lebenskraft, und betrachten ihn als eine Macht, gegen welche die unsrige in Nichts verschwindet. Aber ob wir gleich in dem einen wie in dem anderen Fall durch seine Veranlassung das peinliche Gefühl unserer Grenzen erhalten, so fliehen wir ihn doch nicht, sondern werden vielmehr mit unwiderstehlicher Gewalt von ihm angezogen. Würde dieses wohl möglich sein, wenn die Grenzen unserer Phantasie zugleich die Grenzen unserer Fassungskraft wären? Würden wir wohl an die Allgewalt der Naturkräfte gern erinnert sein wollen, wenn wir nicht noch etwas anderes im Rückhalt hätten, als was ihnen zum Raube werden kann? Wir ergötzen uns an dem Sinnlich-Unendlichen, weil wir denken können, was die Sinne nicht mehr fassen, und der Verstand nicht mehr begreift. Wir werden begeistert von dem Furchtbaren, weil wir wollen können, was die Triebe verabscheuen, und verwerfen, was sie begehren. Gern lassen wir die Imagination im Reich der Erscheinungen ihren Meister finden, denn endlich ist es doch nur eine sinnliche Kraft, die über eine andere sinnliche triumphiert, aber an das absolut Große in uns selbst kann die Natur in ihrer ganzen Grenzenlosigkeit nicht reichen. Gern unterwerfen wir der physischen Notwendigkeit unser Wohlsein und unser Dasein, denn das erinnert uns eben, daß sie über unsere Grundsätze nicht zu gebieten hat. Der Mensch ist in ihrer Hand, aber des Menschen Willen ist in der seinigen.

Und so hat die Natur sogar ein sinnliches Mittel angewendet, uns zu lehren, daß wir mehr als bloß sinnlich sind; so wußte sie selbst Empfindungen dazu zu

benutzen, uns der Entdeckung auf die Spur zu führen, daß wir der Gewalt der Empfindungen nichts weniger als sklavisch unterworfen sind. Und dies ist eine ganz andere Wirkung, als durch das Schöne geleistet werden kann; durch das Schöne der Wirklichkeit nämlich, denn im Idealschönen muß sich auch das Erhabene verlieren. Bei dem Schönen stimmen Vernunft und Sinnlichkeit zusammen, und nur um dieser Zusammenstimmung willen hat es Reiz für uns. Durch die Schönheit allein würden wir also ewig nie erfahren, daß wir bestimmt und fähig sind, uns als reine Intelligenzen zu beweisen. Beim Erhabenen hingegen stimmen Vernunft und Sinnlichkeit nicht zusammen, und eben in diesem Widerspruch zwischen beiden liegt der Zauber, womit es unser Gemüt ergreift. Der physische und der moralische Mensch werden hier aufs schärfste von einander geschieden, denn gerade bei solchen Gegenständen, wo der erste nur seine Schranken empfindet, macht der andere die Erfahrung seiner Kraft und wird durch eben das unendlich erhoben, was den anderen zu Boden drückt.

Ein Mensch, will ich annehmen, soll alle die Tugenden besitzen, deren Vereinigung den schönen Charakter ausmacht. Er soll in der Ausübung der Gerechtigkeit, Wohltätigkeit, Mäßigkeit, Standhaftigkeit und Treue seine Wollust finden, alle Pflichten, deren Befolgung ihm die Umstände nahelegen, sollen ihm zum leichten Spiele werden, und das Glück soll ihm keine Handlung schwer machen, wozu nur immer sein menschenfreundliches Herz ihn auffordern mag. Wem wird dieser schöne Einklang der natürlichen Triebe mit den Vorschriften der Vernunft nicht entzückend sein, und wer sich enthalten können, einen solchen Menschen zu lieben? Aber können wir uns wohl, bei aller Zuneigung zu demselben, versichert halten, daß er wirklich ein Tugendhafter ist, und daß es überhaupt eine Tugend gibt? Wenn es dieser Mensch auch bloß auf angenehme Empfindungen angelegt hätte, so könnte er, ohne ein Tor zu sein, schlechterdings nicht anders handeln, und er müßte seinen eigenen Vorteil hassen, wenn er lasterhaft sein wollte. Es kann sein, daß die Quelle seiner Handlungen rein ist, aber das muß

er mit seinem eigenen Herzen ausmachen, wir sehen nichts davon. Wir sehen ihn nicht mehr tun, als auch der bloß kluge Mann tun müßte, der das Vergnügen zu seinem Gott macht. Die Sinnenwelt also erklärt das ganze Phänomen seiner Tugend, und wir haben gar nicht nötig, uns jenseits derselben nach einem Grund davon umzusehen.

Dieser nämliche Mensch soll aber plötzlich in ein großes Unglück geraten. Man soll ihn seiner Güter berauben, man soll seinen guten Namen zu Grunde richten. Krankheiten sollen ihn auf ein schmerzhaftes Lager werfen, alle, die er liebt, soll der Tod ihm entreißen, alle, denen er vertraut, ihn in der Not verlassen. In diesem Zustande suche man ihn wieder auf, und fordere von dem Unglücklichen die Ausübung der nämlichen Tugenden, zu denen der Glückliche einst so bereit gewesen war. Findet man ihn in diesem Stück noch ganz als den nämlichen, hat die Armut seine Wohltätigkeit, der Undank seine Dienstfertigkeit, der Schmerz seine Gleichmütigkeit, eigenes Unglück seine Teilnehmung an fremdem Glücke nicht vermindert, bemerkt man die Verwandlung seiner Umstände in seiner Gestalt, aber nicht in seinem Betragen, in der Materie, aber nicht in der Form seines Handelns — dann freilich reicht man mit keiner Erklärung aus dem Naturbegriff mehr aus (nach welchem es schlechterdings notwendig ist, daß das Gegenwärtige als Wirkung sich auf etwas Vergangenes als seine Ursache gründet), weil nichts widersprechender sein kann, als daß die Wirkung dieselbe bleibe, wenn die Ursache sich in ihr Gegenteil verwandelt hat. Man muß also jeder natürlichen Erklärung entsagen, muß es ganz und gar aufgeben, das Betragen aus dem Zustande abzuleiten, und den Grund des ersteren aus der physischen Weltordnung heraus in eine ganz andere verlegen, welche die Vernunft zwar mit ihren Ideen erfliegen, der Verstand aber mit seinen Begriffen nicht erfassen kann. Diese Entdeckung des absoluten moralischen Vermögens, welches an keine Natur-Bedingung gebunden ist, gibt dem wehmütigen Gefühl, wovon wir beim Anblick eines solchen Menschen ergriffen werden, den ganz eigenen unaussprechlichen

Reiz, den keine Lust der Sinne, so veredelt sie auch seien, dem Erhabenen streitig machen kann.

Das Erhabene verschafft uns also einen Ausgang aus der sinnlichen Welt, worin uns das Schöne gern immer gefangen halten möchte. Nicht allmählich (denn es gibt von der Abhängigkeit keinen Übergang zur Freiheit), sondern plötzlich und durch eine Erschütterung, reißt es den selbständigen Geist aus dem Netze los, womit die verfeinerte Sinnlichkeit ihn umstrickte, und das um so fester bindet, je durchsichtiger es gesponnen ist. Wenn sie durch den unmerklichen Einfluß eines weichlichen Geschmacks auch noch so viel über die Menschen gewonnen hat — wenn es ihr gelungen ist, sich in der verführerischen Hülle des geistigen Schönen in den innersten Sitz der moralischen Gesetzgebung einzudrängen, und dort die Heiligkeit der Maximen an ihrer Quelle zu vergiften, so ist oft eine einzige erhabene Rührung genug, dieses Gewebe des Betruges zu zerreißen, dem gefesselten Geist seine ganze Schnellkraft auf einmal zurückzugeben, ihm eine Revelation über seine wahre Bestimmung zu erteilen, und ein Gefühl seiner Würde, wenigstens für den Moment, aufzunötigen. Die Schönheit unter der Gestalt der Göttin Calypso hat den tapferen Sohn des Ulysses bezaubert, und durch die Macht ihrer Reizungen hält sie ihn lange Zeit auf ihrer Insel gefangen. Lange glaubt er einer unsterblichen Gottheit zu huldigen, da er doch nur in den Armen der Wollust liegt, — aber ein erhabener Eindruck ergreift ihn plötzlich unter Mentors Gestalt, er erinnert sich seiner besseren Bestimmung, wirft sich in die Wellen und ist frei.

Das Erhabene, wie das Schöne, ist durch die ganze Natur verschwenderisch ausgegossen, und die Empfindungsfähigkeit für beides in alle Menschen gelegt; aber der Keim dazu entwickelt sich ungleich, und durch die Kunst muß ihm nachgeholfen werden. Schon der Zweck der Natur bringt es mit sich, daß wir der Schönheit zuerst entgegeneilen, wenn wir noch vor dem Erhabenen fliehen; denn die Schönheit ist unsere Wärterin im kindischen Alter, und soll uns ja aus dem rohen Naturstand zur Verfeinerung führen. Aber ob sie gleich unsere erste

Liebe ist, und unsere Empfindungsfähigkeit für dieselbe zuerst sich entfaltet, so hat die Natur doch dafür gesorgt, daß sie langsamer reif wird, und zu ihrer völligen Entwicklung erst die Ausbildung des Verstandes und Herzens abwartet. Erreichte der Geschmack seine völlige Reife, ehe Wahrheit und Sittlichkeit auf einem besseren Weg, als durch ihn geschehen kann, in unser Herz gepflanzt wären, so würde die Sinnenwelt ewig die Grenze unserer Bestrebungen bleiben. Wir würden weder in unseren Begriffen, noch in unseren Gesinnungen über sie hinausgehen, und was die Einbildungskraft nicht darstellen kann, würde auch keine Realität für uns haben. Aber glücklicherweise liegt es schon in der Einrichtung der Natur, daß der Geschmack, obgleich er zuerst blüht, doch zuletzt unter allen Fähigkeiten des Gemütes seine Zeitigung erhält. In dieser Zwischenzeit wird Frist genug gewonnen, einen Reichtum von Begriffen in dem Kopf und einen Schatz von Grundsätzen in der Brust anzupflanzen, und dann besonders auch die Empfindungsfähigkeit für das Grosse und Erhabene aus der Vernunft zu entwickeln.

So lange der Mensch bloß Sklave der physischen Notwendigkeit war, aus dem engen Kreis der Bedürfnisse noch keinen Ausgang gefunden hatte, und die hohe dämonische Freiheit in seiner Brust noch nicht ahnte, so konnte ihn die unfaßbare Natur nur an die Schranken seiner Vorstellungskraft und die verderbende Natur nur an seine physische Ohnmacht erinnern. Er mußte also die erste mit Kleinmut vorübergehen, und sich von der anderen mit Entsetzen abwenden. Kaum aber macht ihm die freie Betrachtung gegen den blinden Andrang der Naturkräfte Raum, und kaum entdeckt er in dieser Flut von Erscheinungen etwas Bleibendes in seinem eigenen Wesen, so fangen die wilden Naturmassen um ihn herum an, eine ganz andere Sprache zu seinem Herzen zu reden: und das relativ Große außer ihm ist der Spiegel, worin er das absolut Große in ihm selbst erblickt. Furchtlos und mit schauerlicher Lust nähert er sich jetzt diesen Schreckbildern seiner Einbildungskraft, und bietet absichtlich die ganze Kraft dieses Vermögens

auf, das Sinnlichunendliche darzustellen, um, wenn es bei diesem Versuche dennoch erliegt, die Überlegenheit seiner Ideen über das Höchste, was die Sinnlichkeit leisten kann, desto lebhafter zu empfinden. Der Anblick unbegrenzter Fernen und unabsehbarer Höhen, der weite Ocean zu seinen Füßen, und der größere Ocean über ihm entreißen seinen Geist der engen Sphäre des Wirklichen und der drückenden Gefangenschaft des physischen Lebens. Ein größerer Maßstab der Schätzung wird ihm von der simplen Majestät der Natur vorgehalten, und, von ihren großen Gestalten umgeben, erträgt er das Kleine in seiner Denkart nicht mehr. Wer weiß, wie manchen Lichtgedanken oder Heldenentschluß, den kein Studierkerker, und kein Gesellschaftssaal zur Welt gebracht haben möchte, nicht schon dieser mutige Streit des Gemütes mit dem großen Naturgeist auf einem Spaziergang gebar — wer weiß, ob es nicht dem selteneren Verkehr mit diesem großen Genius zum Teil zuzuschreiben ist, daß der Charakter der Städter sich so gerne zum Kleinlichen wendet, verkrüppelt und welkt, wenn der Sinn des Nomaden offen und frei bleibt, wie das Firmament, unter dem er sich lagert.

Aber nicht bloß das Unerreichbare für die Einbildungskraft, das Erhabene der Quantität, auch das Unfaßbare für den Verstand, die Verwirrung, kann, sobald sie ins Große geht, und sich als Werk der Natur ankündigt (denn sonst ist sie verächtlich), zu einer Darstellung des Übersinnlichen dienen, und dem Gemüt einen Schwung geben. Wer verweilet nicht lieber bei der geistreichen Unordnung einer natürlichen Landschaft als bei der geistlosen Regelmäßigkeit eines französischen Gartens? Wer bestaunt nicht lieber den wunderbaren Kampf zwischen Fruchtbarkeit und Zerstörung in Siciliens Fluren, weidet sein Auge nicht lieber an Schottlands wilden Katarakten und Nebelgebirgen, Ossians großer Natur, als daß er in dem schnurgerechten Holland den sauren Sieg der Geduld über das trotzigste der Elemente bewundert? Niemand wird leugnen, daß in Bataviens Triften für den physischen Menschen besser gesorgt ist, als unter dem tückischen Krater des Vesuv, und daß der Verstand,

der begreifen und ordnen will, bei einem regulären Wirtschaftsgarten weit mehr als bei einer wilden Naturlandschaft seine Rechnung findet. Aber der Mensch hat noch ein Bedürfnis mehr, als zu leben und sich wohl sein zu lassen, und auch noch eine andere Bestimmung, als die Erscheinungen um ihn herum zu begreifen.

Was dem Reisenden von Empfindung die wilde Bizarrerie in der physischen Schöpfung so anziehend macht, eben das eröffnet einem begeisterungsfähigen Gemüt, selbst in der bedenklichen Anarchie der moralischen Welt, die Quelle eines ganz eigenen Vergnügens. Wer freilich die große Haushaltung der Natur mit der dürftigen Fackel des Verstandes beleuchtet, und immer nur darauf ausgeht, ihre kühne Unordnung in Harmonie aufzulösen, der kann sich in einer Welt nicht gefallen, wo mehr der tolle Zufall als ein weiser Plan zu regieren scheint, und bei weitem in den meisten Fällen Verdienst und Glück miteinander im Widerspruche stehen. Er will haben, daß in dem großen Weltlaufe alles wie in einer guten Wirtschaft geordnet sei, und vermißt er, wie es nicht wohl anders sein kann, diese Gesetzmäßigkeit, so bleibt ihm nichts anderes übrig, als von einer künftigen Existenz und von einer anderen Natur die Befriedigung zu erwarten, die ihm die gegenwärtige und vergangene schuldig bleibt. Wenn er es hingegen gutwillig aufgibt, dieses gesetzlose Chaos von Erscheinungen unter eine Einheit der Erkenntnis bringen zu wollen, so gewinnt er von einer anderen Seite reichlich, was er von dieser verloren gibt. Gerade dieser gänzliche Mangel einer Zweckverbindung unter diesem Gedränge von Erscheinungen, wodurch sie für den Verstand, der sich an diese Verbindungsform halten muß, übersteigend und unbrauchbar werden, macht sie zu einem desto treffenderen Sinnbild für die reine Vernunft, die in eben dieser wilden Ungebundenheit der Natur ihre eigene Unabhängigkeit von Naturbedingungen dargestellt findet. Denn wenn man einer Reihe von Dingen alle Verbindung unter sich nimmt, so hat man den Begriff der Independenz, der mit dem reinen Vernunftbegriff der Freiheit überraschend zusammenstimmt. Unter dieser Idee der Freiheit, welche

sie aus ihrem eigenen Mittel nimmt, faßt also die Vernunft in eine Einheit des Gedankens zusammen, was der Verstand in keine Einheit der Erkenntnis verbinden kann, unterwirft sich durch diese Idee das unendliche Spiel der Erscheinungen, und behauptet also ihre Macht zugleich über den Verstand als sinnlich bedingtes Vermögen. Erinnert man sich nun, welchen Wert es für ein Vernunftwesen haben muß, sich seiner Independenz von Naturgesetzen bewußt zu werden, so begreift man, wie es zugeht, daß Menschen von erhabener Gemütsstimmung durch diese ihnen dargebotene Idee der Freiheit sich für allen Fehlschlag der Erkenntnis für entschädigt halten können. Die Freiheit in allen ihren moralischen Widersprüchen und physischen Übeln ist für edle Gemüter ein unendlich interessanteres Schauspiel als Wohlstand und Ordnung ohne Freiheit, wo die Schafe geduldig dem Hirten folgen, und der selbstherrschende Wille sich zum dienstbaren Glied eines Uhrwerks herabsetzt. Das letzte macht den Menschen bloß zu einem geistreichen Produkt und glücklicheren Bürger der Natur, die Freiheit macht ihn zum Bürger und Mitherrscher eines höheren Systems, wo es unendlich ehrenvoller ist, den untersten Platz einzunehmen, als in der physischen Ordnung den Reihen anzuführen.

Aus diesem Gesichtspunkt betrachtet, und nur aus diesem, ist mir die Weltgeschichte ein erhabenes Objekt. Die Welt, als historischer Gegenstand, ist im Grunde nichts anderes als der Konflikt der Naturkräfte untereinander selbst und mit der Freiheit des Menschen, und den Erfolg dieses Kampfes berichtet uns die Geschichte. So weit die Geschichte bis jetzt gekommen ist, hat sie von der Natur (zu der alle Affekte im Menschen gezählt werden müssen) weit größere Taten zu erzählen, als von der selbständigen Vernunft, und diese hat bloß durch einzelne Ausnahmen vom Naturgesetz in einem Kato, Aristides, Phocion und ähnlichen Männern ihre Macht behaupten können. Nähert man sich nur der Geschichte mit großen Erwartungen von Licht und Erkenntnis — wie sehr findet man sich da getäuscht! Alle wohlgemeinten Versuche der Philosophie, das, was die moralische Welt

fordert, mit dem, was die wirkliche leistet, in Übereinstimmung zu bringen, werden durch die Aussagen der Erfahrungen widerlegt, und so gefällig die Natur in ihrem organischen Reich sich nach den regulativen Grundsätzen der Beurteilung richtet oder zu richten scheint, so unbändig reißt sie im Reich der Freiheit den Zügel ab, woran der Spekulationsgeist sie gern gefangen führen möchte.

Wie ganz anders, wenn man darauf resigniert, sie zu erklären, und diese ihre Unbegreiflichkeit selbst zum Standpunkt der Beurteilung macht. Eben der Umstand, daß die Natur, im großen angesehen, aller Regeln, die wir durch unseren Verstand ihr vorschreiben, spottet, daß sie auf ihrem eigenwilligen freien Gang die Schöpfungen der Weisheit und des Zufalls mit gleicher Achtlosigkeit in den Staub tritt, daß sie das Wichtige wie das Geringe, das Edle wie das Gemeine in Einem Untergang mit sich fortreißt, daß sie hier eine Ameisenwelt erhält, dort ihr herrlichstes Geschöpf, den Menschen, in ihre Riesenarme faßt und zerschmettert, daß sie ihre mühsamsten Erwerbungen oft in einer leichtsinnigen Stunde verschwendet, und an einem Werk der Torheit oft Jahrhunderte lang baut — mit einem Wort — dieser Abfall der Natur im großen von den Erkenntnisregeln, denen sie in ihren einzelnen Erscheinungen sich unterwirft, macht die absolute Unmöglichkeit sichtbar, durch Naturgesetze die Natur selbst zu erklären, und von ihrem Reiche gelten zu lassen, was in ihrem Reiche gilt, und das Gemüt wird also unwiderstehlich aus der Welt der Erscheinungen heraus in die Ideenwelt, aus dem Bedingten ins Unbedingte getrieben.

Noch viel weiter als die sinnlich unendliche führt uns die furchtbare und zerstörende Natur, solange wir nämlich bloß freie Betrachter derselben bleiben. Der sinnliche Mensch freilich und die Sinnlichkeit in dem vernünftigen fürchten nichts so sehr, als mit dieser Macht zu zerfallen, die über Wohlsein und Existenz zu gebieten hat.

Das höchste Ideal, wonach wir ringen, ist, mit der physischen Welt, als der Bewahrerin unserer Glückselig-

keit, in gutem Vernehmen zu bleiben, ohne darum genötigt zu sein, mit der moralischen zu brechen, die unsere Würde bestimmt. Nun geht es aber bekanntermaßen nicht immer an, beiden Herren zu dienen, und wenn auch (ein fast unmöglicher Fall) die Pflicht mit dem Bedürfnisse nie in Streit geraten sollte, so geht doch die Naturnotwendigkeit keinen Vertrag mit dem Menschen ein, und weder seine Kraft noch seine Geschicklichkeit kann ihn gegen die Tücke der Verhängnisse sicherstellen. Wohl ihm also, wenn er gelernt hat zu ertragen, was er nicht ändern kann, und preiszugeben mit Würde, was er nicht retten kann! Fälle können eintreten, wo das Schicksal alle Außenwerke ersteigt, auf die er seine Sicherheit gründete, und ihm nichts weiter übrig bleibt, als sich in die heilige Freiheit der Geister zu flüchten — wo es kein anderes Mittel gibt, den Lebenstrieb zu beruhigen, als es zu wollen — und kein anderes Mittel, der Macht der Natur zu widerstehen, als ihr zuvorzukommen und durch eine freie Aufhebung alles sinnlichen Interesse, ehe noch eine physische Macht es tut, sich moralisch zu entleiben.

Dazu nun stärken ihn erhabene Rührungen und ein öfterer Umgang mit der zerstörenden Natur, sowohl da wo sie ihm ihre verderbliche Macht bloß von ferne zeigt, als wo sie sie wirklich gegen seine Mitmenschen äußert. Das Pathetische ist ein künstliches Unglück, und wie das wahre Unglück, setzt es uns in unmittelbaren Verkehr mit dem Geistergesetz, das in unserem Busen gebietet. Aber das wahre Unglück wählt seinen Mann und seine Zeit nicht immer gut; es überrascht uns oft wehrlos, und was noch schlimmer ist, es macht uns oft wehrlos. Das künstliche Unglück des Pathetischen hingegen findet uns in voller Rüstung, und weil es bloß eingebildet ist, so gewinnt das selbständige Prinzipium in unserem Gemüte Raum, seine absolute Independenz zu behaupten. Je öfter nun der Geist diesen Akt von Selbsttätigkeit erneuert, desto mehr wird ihm derselbe zur Fertigkeit, einen desto größeren Vorsprung gewinnt er vor dem sinnlichen Trieb, daß er endlich auch dann, wenn aus dem eingebildeten und künstlichen Unglück ein

ernsthaftes wird, im stande ist, es als ein künstliches zu behandeln, und — der höchste Schwung der Menschennatur! — das wirkliche Leiden in eine erhabene Rührung aufzulösen. Das Pathetische, kann man daher sagen, ist eine Inokulation des unvermeidlichen Schicksals, wodurch es seiner Bösartigkeit beraubt, und der Angriff desselben auf die starke Seite des Menschen hingeleitet wird.

Also hinweg mit der falsch verstandenen Schonung und dem schlaffen verzärtelten Geschmack, der über das ernste Angesicht der Notwendigkeit einen Schleier wirft, und um sich bei den Sinnen in Gunst zu setzen, eine Harmonie zwischen dem Wohlsein und Wohlverhalten lügt, wovon sich in der wirklichen Welt keine Spuren zeigen. Stirne gegen Stirn zeige sich uns das böse Verhängnis. Nicht in der Unwissenheit der uns umlagernden Gefahren — denn diese muß doch endlich aufhören — nur in der Bekanntschaft mit denselben ist Heil für uns. Zu dieser Bekanntschaft nun verhilft uns das furchtbar herrliche Schauspiel der alles zerstörenden und wieder erschaffenden, und wieder zerstörenden Veränderung — des bald langsam untergrabenden, bald schnell überfallenden Verderbens, verhelfen uns die pathetischen Gemälde der mit dem Schicksal ringenden Menschheit, der unaufhaltsamen Flucht des Glücks, der betrogenen Sicherheit, der triumphierenden Ungerechtigkeit und der unterliegenden Unschuld, welche die Geschichte in reichem Maß aufstellt, und die tragische Kunst nachahmend vor unsere Augen bringt. Denn wo wäre derjenige, der, bei einer nicht ganz verwahrlosten moralischen Anlage, von dem hartnäckigen und doch vergeblichen Kampf des Mithridat, von dem Untergang der Städte Syrakus und Karthago, bei solchen Scenen verweilen kann, ohne dem ernsten Gesetz der Notwendigkeit mit einem Schauer zu huldigen, seinen Begierden augenblicklich den Zügel anzuhalten, und ergriffen von dieser ewigen Untreue alles Sinnlichen nach dem Beharrlichen in seinem Busen zu greifen? Die Fähigkeit, das Erhabene zu empfinden, ist also eine der herrlichsten Anlagen in der Menschennatur, die sowohl wegen ihres Ursprunges aus dem selbstständigen Denk- und Willensvermögen unsere Achtung,

als wegen ihres Einflusses auf den moralischen Menschen die vollkommenste Entwicklung verdient. Das Schöne macht sich bloß verdient um den Menschen, das Erhabene um den reinen Dämon in ihm; und weil es einmal unsere Bestimmung ist, auch bei allen sinnlichen Schranken uns nach dem Gesetzbuch reiner Geister zu richten, so muß das Erhabene zu dem Schönen hinzukommen, um die ästhetische Erziehung zu einem vollständigen Ganzen zu machen, und die Empfindungsfähigkeit des menschlichen Herzens nach dem ganzen Umfang unserer Bestimmung, und also auch über die Sinnenwelt hinaus, zu erweitern.

Ohne das Schöne würde zwischen unserer Naturbestimmung und unserer Vernunftbestimmung ein immerwährender Streit sein. Über dem Bestreben, unserem Geisterberuf Genüge zu leisten, würden wir unsere Menschheit versäumen, und, alle Augenblicke zum Aufbruch aus der Sinnenwelt gefaßt, in dieser uns einmal angewiesenen Sphäre des Handelns beständig Fremdlinge bleiben. Ohne das Erhabene würde uns die Schönheit unsrer Würde vergessen machen. In der Erschlaffung eines ununterbrochenen Genusses würden wir die Rüstigkeit des Charakters einbüßen, und an diese zufällige Form des Daseins unauflösbar gefesselt, unsere unveränderliche Bestimmung und unser wahres Vaterland aus den Augen verlieren. Nur wenn das Erhabene mit dem Schönen sich gattet, und unsere Empfänglichkeit für beides in gleichem Maß ausgebildet worden ist, sind wir vollendete Bürger der Natur, ohne deswegen ihre Sklaven zu sein, und ohne unser Bürgerrecht in der intelligiblen Welt zu verscherzen.

Nun stellt zwar schon die Natur für sich allein Objekte in Menge auf, an denen sich die Empfindungsfähigkeit für das Schöne und Erhabene üben könnte; aber der Mensch ist, wie in anderen Fällen, so auch hier, von der zweiten Hand besser bedient, als von der ersten, und will lieber einen zubereiteten und auserlesenen Stoff von der Kunst empfangen, als an der unreinen Quelle der Natur mühsam und dürftig schöpfen. Der nachahmende Bildungstrieb, der keinen Eindruck erleiden kann, ohne

sogleich nach einem lebendigen Ausdruck zu streben, und in jeder schönen oder großen Form der Natur eine Ausforderung erblickt, mit ihr zu ringen, hat vor derselben den großen Vorteil voraus, dasjenige als Hauptzweck und als ein eigenes Ganzes behandeln zu dürfen, was die Natur — wenn sie es nicht gar absichtslos hinwirft — bei Verfolgung eines ihr näher liegenden Zwecks bloß im Vorbeigehen mitnimmt. Wenn die Natur in ihren schönen organischen Bildungen entweder durch die mangelhafte Individualität des Stoffes oder durch Einwirkung heterogener Kräfte Gewalt erleidet, oder wenn sie, in ihren großen und pathetischen Scenen, Gewalt ausübt und als eine Macht auf den Menschen wirkt, da sie doch bloß als Objekt der freien Betrachtung ästhetisch werden kann, so ist ihre Nachahmerin, die bildende Kunst, völlig frei, weil sie von ihrem Gegenstand alle zufällige Schranken absondert, und läßt auch das Gemüt des Betrachters frei, weil sie nur den Schein und nicht die Wirklichkeit nachahmt. Da aber der ganze Zauber des Erhabenen und Schönen nur in dem Schein und nicht in dem Inhalt liegt, so hat die Kunst alle Vorteile der Natur, ohne ihre Fesseln mit ihr zu teilen.

4.

Das Ideal und das Leben.

Ewigklar und spiegelrein und eben
Fließt das zephyrleichte Leben
Im Olymp den Seligen dahin.
Monde wechseln und Geschlechter fliehen;
Ihrer Götterjugend Rosen blühen
Wandellos im ewigen Ruin.
Zwischen Sinnenglück und Seelenfrieden
Bleibt dem Menschen nur die bange Wahl.
Auf der Stirn des hohen Uraniden
Leuchtet ihr vermählter Strahl.

Wollt ihr schon auf Erden Göttern gleichen,
Frei sein in des Todes Reichen,
Brechet nicht von seines Gartens Frucht!
An dem Scheine mag der Blick sich weiden;
Des Genusses wandelbare Freuden
Rächet schleunig der Begierde Flucht.
Selbst der Styx, der neunfach sie umwindet,
Wehrt die Rückkehr Ceres' Tochter nicht;
Nach dem Apfel greift sie, und es bindet
Ewig sie des Orkus Pflicht.

Nur der Körper eignet jenen Mächten,
Die das dunkle Schicksal flechten;
Aber frei von jeder Zeitgewalt,
Die Gespielin seliger Naturen,
Wandelt oben in des Lichtes Fluren,
Göttlich unter Göttern, die Gestalt.
Wollt ihr hoch auf ihren Flügeln schweben,
Werft die Angst des Irdischen von euch!
Fliehet aus dem engen dumpfen Leben
In des Ideales Reich!

Jugendlich, von allen Erdenmalen
Frei, in der Vollendung Strahlen
Schwebet hier der Menschheit Götterbild,
Wie des Lebens schweigende Phantome
Glänzend wandeln an dem styg'schen Strome,
Wie sie stand im himmlischen Gefild,
Ehe noch zum traur'gen Sarkophage
Die Unsterbliche herunterstieg.
Wenn im Leben noch des Kampfes Wage
Schwankt, erscheinet hier der Sieg.

Nicht vom Kampf die Glieder zu entstricken,
Den Erschöpften zu erquicken,
Wehet hier des Sieges duft'ger Kranz.
Mächtig, selbst wenn eure Sehnen ruhten,
Reißt das Leben euch in seine Fluten,
Euch die Zeit in ihren Wirbeltanz.
Aber sinkt des Mutes kühner Flügel
Bei der Schranken peinlichem Gefühl,
Dann erblicket von der Schönheit Hügel
Freudig das erflogne Ziel.

Wenn es gilt, zu herrschen und zu schirmen,
Kämpfer gegen Kämpfer stürmen
Auf des Glückes, auf des Ruhmes Bahn,
Da mag Kühnheit sich an Kraft zerschlagen,
Und mit krachendem Getös die Wagen
Sich vermengen auf bestäubtem Plan.
Mut allein kann hier den Dank erringen,
Der am Ziel des Hippodromes winkt,
Nur der Starke wird das Schicksal zwingen,
Wenn der Schwächling untersinkt.

Aber der, von Klippen eingeschlossen,
Wild und schäumend sich ergossen,
Sanft und eben rinnt des Lebens Fluß
Durch der Schönheit stille Schattenlande,
Und auf seiner Wellen Silberrande
Malt Aurora sich und Hesperus.
Aufgelöst in zarter Wechselliebe,
In der Anmut freiem Bund vereint,
Ruhen hier die ausgesöhnten Triebe,
Und verschwunden ist der Feind.

Wenn das Tote bildend zu beseelen,
Mit dem Stoff sich zu vermählen
Tatenvoll der Genius entbrennt,
Da, da spanne sich des Fleißes Nerve,
Und beharrlich ringend unterwerfe
Der Gedanke sich das Element.
Nur dem Ernst, den keine Mühe bleichet,
Rauscht der Wahrheit tief versteckter Born,
Nur des Meißels schwerem Schlag erweichet
Sich des Marmors sprödes Korn.

Aber dringt bis in der Schönheit Sphäre,
Und im Staube bleibt die Schwere
Mit dem Stoff, den sie beherrscht, zurück.
Nicht der Masse qualvoll abgerungen,
Schlank und leicht, wie aus dem Nichts gesprungen,
Steht das Bild vor dem entzückten Blick.
Alle Zweifel, alle Kämpfe schweigen
In des Sieges hoher Sicherheit,
Ausgestoßen hat es jeden Zeugen
Menschlicher Bedürftigkeit.

Wenn ihr in der Menschheit traur'ger Blöße
Steht vor des Gesetzes Größe,
Wenn dem Heiligen die Schuld sich naht,
Da erblasse vor der Wahrheit Strahle
Eure Tugend, vor dem Ideale
Fliehe mutlos die beschämte Tat.
Kein Erschaffner hat dies Ziel erflogen,
Über diesen grauenvollen Schlund
Trägt kein Nachen, keiner Brücke Bogen,
Und kein Anker findet Grund.

Aber flüchtet aus der Sinne Schranken
In die Freiheit der Gedanken,
Und die Furchterscheinung ist entflohn,
Und der ew'ge Abgrund wird sich füllen;
Nehmt die Gottheit auf in euern Willen,
Und sie steigt von ihrem Weltenthron.
Des Gesetzes strenge Fessel bindet
Nur den Sklavensinn, der es verschmäht;
Mit des Menschen Widerstand verschwindet
Auch des Gottes Majestät.

Wenn der Menschheit Leiden euch umfangen,
Wenn dort Priams Sohn der Schlangen
Sich erwehrt mit namenlosem Schmerz,
Da empöre sich der Mensch! Es schlage
An des Himmels Wölbung seine Klage,
Und zerreiße euer fühlend Herz!
Der Natur furchtbare Stimme siege,
Und der Freude Wange werde bleich,
Und der heil'gen Sympathie erliege
Das Unsterbliche in euch!

Aber in den heitern Regionen,
Wo die reinen Formen wohnen,
Rauscht des Jammers trüber Sturm nicht mehr.
Hier darf Schmerz die Seele nicht durchschneiden,
Keine Träne fließt hier mehr dem Leiden,
Nur des Geistes tapfrer Gegenwehr.
Lieblich wie der Iris Farbenfeuer
Auf der Donnerwolke duft'gem Tau,
Schimmert durch der Wehmut düstern Schleier
Hier der Ruhe heitres Blau.

Tief erniedrigt zu des Feigen Knechte
Ging in ewigem Gefechte
Einst Alcid des Lebens schwere Bahn,
Rang mit Hydern und umarmt' den Leuen,
Stürzte sich, die Freunde zu befreien,
Lebend in des Totenschiffers Kahn.
Alle Plagen, alle Erdenlasten
Wälzt der unversöhnten Göttin List
Auf die will'gen Schultern des Verhaßten,
Bis sein Lauf geendigt ist —

Bis der Gott, des Irdischen entkleidet,
Flammend sich vom Menschen scheidet,
Und des Äthers leichte Lüfte trinkt.
Froh des neuen ungewohnten Schwebens
Fließt er aufwärts, und des Erdenlebens
Schweres Traumbild sinkt und sinkt und sinkt.
Des Olympus Harmonien empfangen
Den Verklärten in Kronions Saal,
Und die Göttin mit den Rosenwangen
Reicht ihm lächelnd den Pokal.

5.

Über naive und sentimentalische Dichtung.

Es gibt Augenblicke in unserem Leben, wo wir der Natur in Pflanzen, Mineralien, Tieren, Landschaften, sowie der menschlichen Natur in Kindern, in den Sitten des Landvolks und der Urwelt, nicht weil sie unseren Sinnen wohltut, auch nicht weil sie unseren Verstand oder Geschmack befriedigt (von beiden kann oft das Gegenteil stattfinden), sondern bloß weil sie Natur ist, eine Art von Liebe und von rührender Achtung widmen. Jeder feinere Mensch, dem es nicht ganz und gar an Empfindung fehlt, erfährt dieses, wenn er im Freien wandelt, wenn er auf dem Lande lebt, oder sich bei den Denkmälern der alten Zeiten verweilt, kurz, wenn er in künstlichen Verhältnissen und Situationen mit dem Anblick der einfältigen Natur überrascht wird. Dieses, nicht selten zum Bedürfnis erhöhte Interesse ist es, was vielen unserer Liebhabereien für Blumen und Tiere, für einfache Gärten, für Spaziergänge, für das Land und seine Bewohner, für manche Produkte des fernen Altertums u. dergl. zum Grund liegt; vorausgesetzt, daß weder Affektation noch sonst ein zufälliges Interesse dabei im Spiele sei. Diese Art des Interesse an der Natur findet aber nur unter zwei Bedingungen statt. Fürs erste ist es durchaus nötig, daß der Gegenstand, der uns dasselbe einflößt, Natur sei oder doch von uns dafür gehalten werde; zweitens daß er (in weitester Bedeutung des Worts) naiv sei, d. h. daß die Natur mit der Kunst im Kontraste stehe und sie beschäme. Sobald das letzte zu dem ersten hinzukommt, und nicht eher, wird die Natur zum Naiven.

Natur in dieser Betrachtungsart ist uns nichts anderes, als das freiwillige Dasein, das Bestehen der Dinge durch sich selbst, die Existenz nach eigenen und unabänderlichen Gesetzen.

Diese Vorstellung ist schlechterdings nötig, wenn wir an dergleichen Erscheinungen Interesse nehmen sollen. Könnte man einer gemachten Blume den Schein der Natur mit der vollkommensten Täuschung geben, könnte man die Nachahmung des Naiven in den Sitten bis zur höchsten Illusion treiben, so würde die Entdeckung, daß es Nachahmung sei, das Gefühl, von dem die Rede ist, gänzlich vernichten.[1]) Daraus erhellt, daß diese Art des Wohlgefallens an der Natur kein ästhetisches, sondern ein moralisches ist; denn es wird durch eine Idee vermittelt, nicht unmittelbar durch Betrachtung erzeugt; auch richtet es sich ganz und gar nicht nach der Schönheit der Formen. Was hätte auch eine unscheinbare Blume, eine Quelle, ein bemooster Stein, das Gezwitscher der Vögel, das Summen der Bienen u. s. w. für sich selbst so gefälliges für uns? Was könnte ihm gar einen Anspruch auf unsere Liebe geben? Es sind nicht diese Gegenstände, es ist eine durch sie dargestellte Idee, was wir in ihnen lieben. Wir lieben in ihnen das stille schaffende Leben, das ruhige Wirken aus sich selbst, das Dasein nach eigenen Gesetzen, die innere Notwendigkeit, die ewige Einheit mit sich selbst.

Sie *sind*, was wir *waren*; sie sind, was wir wieder *werden sollen*. Wir waren Natur, wie sie, und unsere

---

[1]) Kant, meines Wissens der erste, der über dieses Phänomen eigens zu reflektieren angefangen, erinnert, daß, wenn wir von einem Menschen den Schlag der Nachtigall bis zur höchsten Täuschung nachgeahmt fänden und uns dem Eindruck desselben mit ganzer Rührung überließen, mit der Zerstörung dieser Illusion alle unsere Lust verschwinden würde. Man sehe das Kapitel vom *intellektuellen Interesse am Schönen* in der Kritik der ästhetischen Urteilskraft. Wer den Verfasser nur als einen großen Denker bewundern gelernt hat, wird sich freuen, hier auf eine Spur seines Herzens zu treffen, und sich durch diese Entdeckung von dem hohen philosophischen Beruf dieses Mannes (welcher schlechterdings beide Eigenschaften verbunden fordert) überzeugen.

Kultur soll uns, auf dem Wege der Vernunft und der Freiheit, zur Natur zurückführen. Sie sind also zugleich Darstellung unserer verlorenen Kindheit, die uns ewig das teuerste bleibt; daher sie uns mit einer gewissen Wehmut erfüllen. Zugleich sind sie Darstellungen unserer höchsten Vollendung im Ideale, daher sie uns in eine erhabene Rührung versetzen.

Aber ihre Vollkommenheit ist nicht ihr Verdienst, weil sie nicht das Werk ihrer Wahl ist. Sie gewähren uns also die ganz eigene Lust, daß sie, ohne uns zu beschämen, unsere Muster sind. Eine beständige Göttererscheinung umgeben sie uns, aber mehr erquickend als blendend. Was ihren Charakter ausmacht, ist gerade das, was dem unsrigen zu seiner Vollendung mangelt; was uns von ihnen unterscheidet, ist gerade das, was ihnen selbst zur Göttlichkeit fehlt. Wir sind frei und sie sind notwendig; wir wechseln, sie bleiben eins. Aber nur, wenn beides sich miteinander verbindet — wenn der Wille das Gesetz der Notwendigkeit frei befolgt und bei allem Wechsel der Phantasie die Vernunft ihre Regel behauptet, geht das Göttliche oder das Ideal hervor. Wir erblicken *in ihnen* also ewig das, was uns abgeht, aber wonach wir aufgefordert sind zu ringen, und dem wir uns, wenn wir es gleich niemals erreichen, doch in einem unendlichen Fortschritte zu nähern hoffen dürfen. Wir erblicken *in uns* einen Vorzug, der ihnen fehlt, aber dessen sie entweder überhaupt niemals, wie das Vernunftlose, oder nicht anders als indem sie *unseren* Weg gehen, wie die Kindheit, teilhaftig werden können. Sie verschaffen uns daher den süßesten Genuß unserer Menschheit als Idee, ob sie uns gleich in Rücksicht auf jeden *bestimmten Zustand* unserer Menschheit notwendig demütigen müssen.

Da sich dieses Interesse für Natur auf eine Idee gründet, so kann es sich nur in Gemütern zeigen, welche für Ideen empfänglich sind, d. h. in moralischen. Bei weitem die meisten Menschen affektieren es bloß, und die Allgemeinheit dieses sentimentalischen Geschmacks zu unseren Zeiten, welcher sich besonders seit der Erscheinung gewisser Schriften, in empfindsamen Reisen,

dergleichen Gärten, Spaziergängen und anderen Liebhabereien dieser Art äußert, ist noch ganz und gar kein Beweis für die Allgemeinheit dieser Empfindungsweise. Doch wird die Natur auch auf den Gefühllosesten immer etwas von dieser Wirkung äußern, weil schon die, allen Menschen gemeine, Anlage zum Sittlichen dazu hinreichend ist, und wir alle ohne Unterschied, bei noch so großer Entfernung unserer Taten von der Einfalt und Wahrheit der Natur, in der Idee dazu hingetrieben werden. Besonders stark und am allgemeinsten äußert sich diese Empfindsamkeit für Natur auf Veranlassung solcher Gegenstände, welche in einer engeren Verbindung mit uns stehen, und uns den Rückblick auf uns selbst und die Unnatur in uns näher legen, wie z. B. bei Kindern und kindlichen Völkern. Man irrt, wenn man glaubt, daß es bloß die Vorstellung der Hilflosigkeit sei, welche macht, daß wir in gewissen Augenblicken mit so viel Rührung bei Kindern verweilen. Das mag bei denjenigen vielleicht der Fall sein, welche der Schwäche gegenüber nie etwas anderes als ihre eigene Überlegenheit zu empfinden pflegen. Aber das Gefühl, von dem ich rede (es findet nur in ganz eigenen moralischen Stimmungen statt, und ist nicht mit demjenigen zu verwechseln, welches die fröhliche Tätigkeit der Kinder in uns erregt), ist eher demütigend als begünstigend für die Eigenliebe; und wenn ja ein Vorzug dabei in Betracht kommt, so ist dieser wenigstens nicht auf unserer Seite. Nicht weil wir von der Höhe unserer Kraft und Vollkommenheit auf das Kind herabsehen, sondern weil wir aus der Beschränktheit unseres Zustandes, welche von der Bestimmung, die wir einmal erlangt haben, unzertrennlich ist, zu der grenzenlosen Bestimmbarkeit in dem Kinde und zu seiner reinen Unschuld hinaufsehen, geraten wir in Rührung, und unser Gefühl in einem solchen Augenblick ist zu sichtbar mit einer gewissen Wehmut gemischt, als daß sich diese Quelle desselben verkennen ließe. In dem Kinde ist die Anlage und Bestimmung, in uns ist die Erfüllung dargestellt, welche immer unendlich weit hinter jener zurückbleibt. Das Kind ist uns daher eine Vergegenwärtigung

des Ideals, nicht zwar des erfüllten, aber des aufgegebenen, und es ist also keineswegs die Vorstellung seiner Bedürftigkeit und Schranken, es ist ganz im Gegenteil die Vorstellung seiner reinen und freien Kraft, seiner Integrität, seiner Unendlichkeit, was uns rührt. Dem Menschen von Sittlichkeit und Empfindung wird ein Kind deswegen ein heiliger Gegenstand sein, ein Gegenstand nämlich, der durch die Größe einer Idee jede Größe der Erfahrung vernichtet; und der, was er auch in der Beurteilung des Verstandes verlieren mag, in der Beurteilung der Vernunft wieder in reichem Maße gewinnt.

Eben aus diesem Widerspruch zwischen dem Urteile der Vernunft und des Verstandes geht die ganz eigene Erscheinung des gemischten Gefühls hervor, welches das Naive der Denkart in uns erregt. Es verbindet die kindliche Einfalt mit der kindischen; durch die letztere gibt es dem Verstand eine Blöße und bewirkt jenes Lächeln, wodurch wir unsere (theoretische) Überlegenheit zu erkennen geben. Sobald wir aber Ursache haben zu glauben, daß die kindische Einfalt zugleich eine kindliche sei, daß folglich nicht Unverstand, nicht Unvermögen, sondern eine höhere (praktische) Stärke, ein Herz voll Unschuld und Wahrheit, die Quelle davon sei, welches die Hilfe der Kunst aus innerer Größe verschmähte, so ist jener Triumph des Verstandes vorbei, und der Spott über die Einfältigkeit geht in Bewunderung der Einfachheit über. Wir fühlen uns genötigt, den Gegenstand zu achten, über den wir vorher gelächelt haben, und, indem wir zugleich einen Blick in uns selbst werfen, uns zu beklagen, daß wir demselben nicht ähnlich sind. So entsteht die ganz eigene Erscheinung eines Gefühls, in welchem fröhlicher Spott, Ehrfurcht und Wehmut zusammenfließen.[1]) Zum Naiven wird gefordert, daß die Natur über die Kunst den Sieg davon trage[2]),

[1]) Kant in einer Anmerkung zu der Analytik des Erhabenen (Kritik der ästhetischen Urteilskraft. S. 225 der ersten Auflage) unterscheidet gleichfalls diese dreierlei Ingredienzien in dem Gefühl des Naiven, aber er gibt davon eine andere Erklärung. „Etwas aus beidem (dem animalischen Gefühl des Vergnügens „und dem geistigen Gefühl der Achtung) Zusammengesetztes findet

es geschehe dies nun wider Wissen und Willen der Person, oder mit völligem Bewußtsein derselben. In dem

„sich in der Naivetät, die der Ausbruch der der Menschheit ur-„sprünglich natürlichen Aufrichtigkeit wider die zur anderen „Natur gewordene Verstellungskunst ist. Man lacht über die „Einfalt, die es noch nicht versteht, sich zu verstellen und erfreut „sich doch auch über die Einfalt der Natur, die jener Kunst hier „einen Querstrich spielt. Man erwartete die alltägliche Sitte der „gekünstelten und auf den schönen Schein vorsichtig angelegten „Äusserung; und siehe, es ist die unverdorbene schuldlose Natur, „die man anzutreffen gar nicht gewärtig, und der, so sie blicken „ließ, zu entblößen auch nicht gemeint war. Daß der schöne, „aber falsche Schein, der gewöhnlich in unserem Urteile sehr viel „bedeutet, hier plötzlich in Nichts verwandelt, daß gleichsam der „Schalk in uns selbst bloßgestellt wird, bringt die Bewegung des „Gemüts nach zwei entgegengesetzten Richtungen nacheinander „hervor, die zugleich den Körper heilsam schüttelt. Daß aber „etwas, was unendlich besser als alle angenommene Sitte ist, die „Lauterkeit der Denkungsart (wenigstens die Anlage dazu), doch „nicht ganz in der menschlichen Natur erloschen ist, mischt Ernst „und Hochschätzung in dieses Spiel der Urteilskraft. Weil es „aber nur eine kurze Zeit Erscheinung ist und die Decke der „Verstellungskunst bald wieder vorgezogen wird, so mengt sich „zugleich ein Bedauern darunter, welches eine Rührung der Zärtlich-„keit ist, die sich als Spiel mit einem solchen gutherzigen Lachen „sehr wohl verbinden läßt, und auch wirklich damit gewöhnlich „verbindet, zugleich auch die Verlegenheit dessen, der den Stoff „dazu hergibt, darüber daß er noch nicht nach Menschenweise „gewitzigt ist, zu vergüten pflegt.“ — Ich gestehe, daß diese Erklärungsart mich nicht ganz befriedigt, und zwar vorzüglich deswegen nicht, weil sie von dem Naiven überhaupt etwas behauptet, was höchstens von einer Species desselben, dem Naiven der Überraschung, von welchem ich nachher reden werde, wahr ist. Allerdings erregt es Lachen, wenn sich jemand durch Naivetät bloßgibt, und in manchen Fällen mag dieses Lachen aus einer vorhergegangenen Erwartung, die in Nichts aufgelöst wird, fließen. Aber auch das Naive der edelsten Art, das Naive der Gesinnung erregt immer ein Lächeln, welches doch schwerlich eine in Nichts aufgelöste Erwartung zum Grunde hat, sondern überhaupt nur aus dem Kontrast eines gewissen Betragens mit den einmal angenommenen und erwarteten Formen zu erklären ist. Auch zweifle ich, ob die Bedauernis, welche sich bei dem Naiven der letzteren Art in unsere Empfindung mischt, der naiven Person und nicht vielmehr uns selbst oder vielmehr der Menschheit über-

ersten Fall ist es das Naive der Überraschung und belustigt; in dem andern ist es das Naive der Gesinnung und rührt.

Bei dem Naiven der Überraschung muß die Person moralisch fähig sein, die Natur zu verleugnen; bei dem Naiven der Gesinnung darf sie es nicht sein, doch dürfen wir sie uns nicht als physisch unfähig dazu denken, wenn es als naiv auf uns wirken soll. Die Handlungen und Reden der Kinder geben uns daher auch nur so lange den reinen Eindruck des Naiven, als wir uns ihres Unvermögens zur Kunst nicht erinnern, und überhaupt nur auf den Kontrast ihrer Natürlichkeit mit der Künstlichkeit in uns Rücksicht nehmen. Das Naive ist eine Kindlichkeit, wo sie nicht mehr erwartet wird, und kann eben deswegen der wirklichen Kindheit in strengster Bedeutung nicht zugeschrieben werden.

In beiden Fällen aber, beim Naiven der Überraschung wie bei dem der Gesinnung, muß die Natur recht, die Kunst aber unrecht haben.

Erst durch diese letztere Bestimmung wird der Begriff des Naiven vollendet. Der Affekt ist auch Natur und die Regel der Anständigkeit ist etwas Künstliches, dennoch ist der Sieg des Affekts über die Anständigkeit nichts weniger als naiv. Siegt hingegen derselbe Affekt über die Künstelei, über die falsche Anständigkeit, über die Verstellung, so tragen wir kein Bedenken, es naiv zu nennen.[1]) Es wird also erfordert, daß die Natur

---

haupt gilt, an deren Verfall wir bei einem solchen Anlaß erinnert werden. Es ist zu offenbar eine moralische Trauer, die einen edleren Gegenstand haben muß, als die physischen Übel, von denen die Aufrichtigkeit in dem gewöhnlichen Weltlauf bedroht wird, und dieser Gegenstand kann nicht wohl ein anderer sein, als der Verlust der Wahrheit und Simplicität in der Menschheit.

[2]) Ich sollte vielleicht ganz kurz sagen: die Wahrheit über die Verstellung, aber der Begriff des Naiven scheint mir noch etwas mehr einzuschließen, indem die Einfachheit überhaupt, welche über die Künstelei, und die natürliche Freiheit, welche über Steifheit und Zwang siegt, ein ähnliches Gefühl in uns erregen.

[1]) Ein Kind ist ungezogen, wenn es aus Begierde, Leichtsinn, Ungestüm den Vorschriften einer guten Erziehung entgegen-

nicht durch ihre blinde Gewalt als dynamische, sondern daß sie durch ihre Form als moralische Größe, kurz daß sie nicht als Notdurft, sondern als innere Notwendigkeit über die Kunst triumphiere. Nicht die Unzulänglichkeit, sondern die Unstatthaftigkeit der letzteren muß der ersteren den Sieg verschafft haben; denn jene ist Mangel, und nichts, was aus Mangel entspringt, kann Achtung erzeugen. Zwar ist es bei dem Naiven der Überraschung immer die Übermacht des Affekts und ein Mangel an Besinnung, was die Natur bekennen macht; aber dieser Mangel und jene Übermacht machen das Naive noch gar nicht aus, sondern geben bloß Gelegenheit, daß die Natur ihrer moralischen Beschaffenheit, d. h. dem Gesetze der Übereinstimmung ungehindert folgt.

Das Naive der Überraschung kann nur dem Menschen, und zwar dem Menschen nur, insofern er in diesem Augenblicke nicht mehr reine und unschuldige Natur ist, zukommen. Es setzt einen Willen voraus, der mit dem was die Natur auf ihre eigene Hand tut, nicht übereinstimmt. Eine solche Person wird, wenn man sie zur Besinnung bringt, über sich selbst erschrecken; die naiv gesinnte hingegen wird sich über die Menschen und über ihr Erstaunen verwundern. Da also hier nicht der persönliche und moralische Charakter, sondern bloß der durch den Affekt freigelassene, natürliche Charakter die Wahrheit bekennt, so machen wir dem Menschen aus

---

handelt, aber es ist naiv, wenn es sich von dem Manierierten einer unvernünftigen Erziehung, von den steifen Stellungen des Tanzmeisters u. dergl. aus freier und gesunder Natur dispensiert. Dasselbe findet auch bei dem Naiven in ganz uneigentlicher Bedeutung statt, welches durch Übertragung von dem Menschen auf das Vernunftlose entsteht. Niemand wird den Anblick naiv finden, wenn in einem Garten, der schlecht gewartet wird, das Unkraut überhandnimmt, aber es hat allerdings etwas Naives, wenn der freie Wuchs hervorstrebender Äste das mühselige Werk der Schere in einem französischen Garten vernichtet. So ist es ganz und gar nicht naiv, wenn ein geschultes Pferd aus natürlicher Plumpheit seine Lektion schlecht macht, aber es hat etwas vom Naiven, wenn es dieselbe aus natürlicher Freiheit vergißt.

dieser Aufrichtigkeit kein Verdienst, und unser Lachen ist verdienter Spott, der durch keine persönliche Hochschätzung desselben zurückgehalten wird. Weil es aber doch auch hier die Aufrichtigkeit der Natur ist, die durch den Schleier der Falschheit hindurchbricht, so verbindet sich eine Zufriedenheit höherer Art mit der Schadenfreude, einen Menschen ertappt zu haben; denn die Natur im Gegensatz gegen die Künstelei und die Wahrheit im Gegensatz gegen den Betrug muß jederzeit Achtung erregen. Wir empfinden also auch über das Naive der Überraschung ein wirklich moralisches Vergnügen, obgleich nicht über einen moralischen Charakter.[1])

Bei dem Naiven der Überraschung achten wir zwar immer die Natur, weil wir die Wahrheit achten müssen; bei dem Naiven der Gesinnung achten wir hingegen die Person, und genießen also nicht bloß ein moralisches Vergnügen, sondern auch über einen moralischen Gegenstand. In dem einen wie in dem anderen Falle hat die Natur Recht, daß sie die Wahrheit sagt, aber in dem letzteren Falle hat die Natur nicht bloß Recht, sondern die Person hat auch Ehre. In dem ersten Falle gereicht die Aufrichtigkeit der Natur der Person immer zur Schande, weil sie unfreiwillig ist; in dem zweiten gereicht sie ihr immer zum Verdienst. Gesetzt auch, daß dasjenige, was sie aussagt, ihr Schande brächte.

Wir schreiben einem Menschen eine naive Gesinnung zu, wenn er in seinen Urteilen von den Dingen ihre ge-

[1]) Da das Naive bloß auf der Form beruht, wie etwas getan oder gesagt wird, so verschwindet uns diese Eigenschaft aus den Augen, sobald die Sache selbst entweder durch ihre Ursachen oder durch ihre Folgen einen überwiegenden oder gar widersprechenden Eindruck macht. Durch eine Naivetät dieser Art kann auch ein Verbrechen entdeckt werden, aber dann haben wir weder die Ruhe noch die Zeit, unsere Aufmerksamkeit auf die Form der Entdeckung zu richten, und der Abscheu über den persönlichen Charakter verschlingt das Wohlgefallen an dem natürlichen. So wie uns das empörte Gefühl die moralische Freude an der Aufrichtigkeit der Natur raubt, sobald wir durch eine Naivetät ein Verbrechen erfahren; ebenso erstickt das erregte Mitleid unsere Schadenfreude, sobald wir jemand durch seine Naivetät in Gefahr gesetzt sehen.

künstelten und gesuchten Verhältnisse übersieht und sich bloß an die einfache Natur hält. Alles was innerhalb der gesunden Natur davon geurteilt werden kann, fordern wir von ihm, und erlassen ihm schlechterdings nur das, was eine Entfernung von der Natur, es sei nun im Denken oder im Empfinden, wenigstens Bekanntschaft derselben voraussetzt.

Wenn ein Vater seinem Kinde erzählt, daß dieser oder jener Mann vor Armut verschmachte, und das Kind hingeht und dem armen Mann seines Vaters Geldbörse zuträgt, so ist die Handlung naiv; denn die gesunde Natur handelte aus dem Kinde, und in einer Welt, wo die gesunde Natur herrschte, würde es vollkommen recht gehabt haben, so zu verfahren. Es sieht bloß auf das Bedürfnis, und auf das nächste Mittel es zu befriedigen; eine solche Ausdehnung des Eigentumsrechtes, wobei ein Teil der Menschen zu Grunde gehen kann, ist in der bloßen Natur nicht gegründet. Die Handlung des Kindes ist also eine Beschämung der wirklichen Welt, und das gesteht auch unser Herz durch das Wohlgefallen, welches es über jene Handlung empfindet.

Wenn ein Mensch ohne Weltkenntnis, sonst aber von gutem Verstande, einem anderen, der ihn betrügt, sich aber geschickt zu verstellen weiß, seine Geheimnisse beichtet, und ihm durch seine Aufrichtigkeit selbst die Mittel leiht, ihm zu schaden, so finden wir das naiv. Wir lachen ihn aus, aber können uns doch nicht erwehren, ihn deswegen hochzuschätzen. Denn sein Vertrauen auf den anderen quillt aus der Redlichkeit seiner eigenen Gesinnungen; wenigstens ist er nur insofern naiv, als dieses der Fall ist.

Das Naive der Denkart kann daher niemals eine Eigenschaft verdorbener Menschen sein, sondern nur Kindern und kindlich gesinnten Menschen zukommen. Diese letzteren handeln und denken oft mitten unter den gekünstelten Verhältnissen der großen Welt naiv; sie vergessen aus eigener schöner Menschlichkeit, daß sie es mit einer verderbten Welt zu tun haben, und betragen sich selbst an den Höfen der Könige mit einer Ingenuität und Unschuld, wie man sie nur in einer Schäferwelt findet.

Es ist übrigens gar nicht so leicht, die kindische Unschuld von der kindlichen immer richtig zu unterscheiden, indem es Handlungen gibt, welche auf der äußersten Grenze zwischen beiden schweben, und bei denen wir schlechterdings im Zweifel gelassen werden, ob wir die Einfältigkeit belachen oder die edle Einfalt hochschätzen sollen. Ein sehr merkwürdiges Beispiel dieser Art findet man in der Regierungsgeschichte des Papstes Adrian des Sechsten, die uns Herr Schröckh mit der ihm eigenen Gründlichkeit und pragmatischen Wahrheit beschrieben hat. Dieser Papst, ein Niederländer von Geburt, verwaltete das Pontifikat in einem der kritischten Augenblicke für die Hierarchie, wo eine erbitterte Partei die Blößen der römischen Kirche ohne alle Schonung aufdeckte, und die Gegenpartei im höchsten Grad interessiert war, sie zuzudecken. Was der wahrhaft naive Charakter, wenn ja ein solcher sich auf den Stuhl des heiligen Peters verirrte, in diesem Falle zu tun hatte, ist keine Frage; wohl aber wie weit eine solche Naivetät der Gesinnung mit der Rolle eines Papstes verträglich sein möchte. Dies war es übrigens, was die Vorgänger und die Nachfolger Adrians in die geringste Verlegenheit setzte. Mit Gleichförmigkeit befolgten sie das einmal angenommene römische System, überall nichts einzuräumen. Aber Adrian hatte wirklich den geraden Charakter seiner Nation, und die Unschuld seines ehemaligen Standes. Aus der engen Sphäre des Gelehrten war er zu seinem erhabenen Posten emporgestiegen, und selbst auf der Höhe seiner neuen Würde jenem einfachen Charakter nicht untreu geworden. Die Mißbräuche in der Kirche rührten ihn, und er war viel zu redlich, öffentlich zu dissimulieren, was er im stillen sich eingestand. Dieser Denkart gemäß ließ er sich in der Instruktion, die er seinen Legaten nach Deutschland mitgab, zu Geständnissen verleiten, die noch bei keinem Papste erhört gewesen waren, und den Grundsätzen dieses Hofes schnurgerade zuwiderliefen. „Wir wissen es wohl“, hieß es untern anderem, „daß an diesem heiligen Stuhl schon seit mehreren Jahren viel Abscheuliches vorgegangen; kein Wunder, wenn sich der kranke Zustand von dem Haupt auf die Glieder, von dem

Papst auf die Prälaten fortgeerbt hat. Wir alle sind abgewichen, und schon seit lange ist keiner unter uns gewesen, der etwas Gutes getan hätte, auch nicht einer." Wieder anderswo befiehlt er dem Legaten, in seinem Namen zu erklären, „daß er, Adrian, wegen dessen, was vor ihm von den Päpsten geschehen, nicht dürfe getadelt werden, und daß dergleichen Ausschweifungen, auch da er noch in einem geringen Stande gelebt, ihm immer mißfallen hätten u. s. f." Man kann leicht denken, wie eine solche Naivetät des Papstes von der römischen Klerisei mag aufgenommen worden sein; das wenigste, was man ihm schuld gab, war, daß er die Kirche an die Ketzer verraten habe. Dieser höchst unkluge Schritt des Papstes würde indessen unserer ganzen Achtung und Bewunderung wert sein, wenn wir uns nur überzeugen könnten, daß er wirklich naiv gewesen, d. h. daß er ihm bloß durch die natürliche Wahrheit seines Charakters ohne alle Rücksicht auf die möglichen Folgen abgenötigt worden sei, und daß er ihn nicht weniger getan haben würde, wenn er die begangene Unschicklichkeit in ihrem ganzen Umfang eingesehen hätte. Aber wir haben einige Ursache zu glauben, daß er diesen Schritt für gar nicht so unpolitisch hielt, und in seiner Unschuld so weit ging zu hoffen, durch seine Nachgiebigkeit gegen die Gegner etwas sehr Wichtiges für den Vorteil seiner Kirche gewonnen zu haben. Er bildete sich nicht bloß ein, diesen Schritt als redlicher Mann tun zu müssen, sondern ihn auch als Papst verantworten zu können, und indem er vergaß, daß das künstlichste aller Gebäude schlechterdings nur durch eine fortgesetzte Verleugnung der Wahrheit erhalten werden könnte, beging er den unverzeihlichen Fehler, Verhaltungsregeln, die in natürlichen Verhältnissen sich bewährt haben mochten, in einer ganz entgegengesetzten Lage zu befolgen. Dies verändert allerdings unser Urteil sehr; und ob wir gleich der Redlichkeit des Herzens, aus dem jene Handlung floß, unsere Achtung nicht versagen können, so wird diese letztere nicht wenig durch die Betrachtung geschwächt, daß die Natur an der Kunst und das Herz an dem Kopf einen zu schwachen Gegner gehabt habe.

Naiv muß jedes wahre Genie sein, oder es ist keines. Seine Naivetät allein macht es zum Genie, und was es im Intellektuellen und Ästhetischen ist, kann es im Moralischen nicht verleugnen. Unbekannt mit den Regeln, den Krücken der Schwachheit und den Zuchtmeistern der Verkehrtheit, bloß von der Natur oder dem Instinkt, seinem schützenden Engel, geleitet, geht es ruhig und sicher durch alle Schlingen des falschen Geschmackes, in welchen, wenn es nicht so klug ist, sie schon von weitem zu vermeiden, das Nichtgenie unausbleiblich verstrickt wird. Nur dem Genie ist es gegeben, außerhalb des Bekannten noch immer zu Hause zu sein, und die Natur zu erweitern, ohne über sie hinauszugehen. Zwar begegnet letzteres zuweilen auch den größten Genies, aber nur, weil auch diese ihre phantastischen Augenblicke haben, wo die schützende Natur sie verläßt, weil die Macht des Beispiels sie hinreißt, oder der verderbte Geschmack ihrer Zeit sie verleitet.

Die verwickeltsten Aufgaben muß das Genie mit anspruchloser Simplicität und Leichtigkeit lösen; das Ei des Columbus gilt von jeder genialischen Entscheidung. Dadurch allein legitimiert es sich als Genie, daß es durch Einfalt über die verwickelte Kunst triumphiert. Es verfährt nicht nach erkannten Prinzipien, sondern nach Einfällen und Gefühlen; aber seine Einfälle sind Eingebungen eines Gottes (alles was die gesunde Natur tut ist göttlich), seine Gefühle sind Gesetze für alle Zeiten und für alle Geschlechter der Menschen.

Den kindlichen Charakter, den das Genie in seinen Werken abdrückt, zeigt es auch in seinem Privatleben und in seinen Sitten. Es ist schamhaft, weil die Natur dieses immer ist; aber es ist nicht decent, weil nur die Verderbnis decent ist. Es ist verständig, denn die Natur kann nie das Gegenteil sein; aber es ist nicht listig, denn das kann nur die Kunst sein. Es ist seinem Charakter und seinen Neigungen treu, aber nicht sowohl weil es Grundsätze hat, als weil die Natur bei allem Schwanken immer wieder in die vorige Stelle rückt, immer das alte Bedürfnis zurückbringt. Es ist bescheiden, ja blöde, weil das Genie immer sich selbst ein

Geheimnis bleibt, aber es ist nicht ängstlich, weil es die Gefahren des Weges nicht kennt, den es wandelt. Wir wissen wenig von dem Privatleben der größten Genies, aber auch das wenige, was uns z. B. von Sophokles, von Archimed, von Hippokrates, und aus neueren Zeiten von Ariost, Dante und Tasso, von Raphael, von Albrecht Dürer, Cervantes, Shakespeare, von Fielding, Sterne u. a. aufbewahrt worden ist, bestätigt diese Behauptung.

Ja, was noch weit mehr Schwierigkeit zu haben scheint, selbst der große Staatsmann und Feldherr, werden, sobald sie durch ihr Genie groß sind, einen naiven Charakter zeigen. Ich will hier unter den Alten nur an Epaminondas und Julius Cäsar, unter den Neueren nur an Heinrich den Vierten von Frankreich, Gustav Adolph von Schweden und den Zar Peter den Großen erinnern. Der Herzog von Marlborough, Turenne, Vendome zeigen uns alle diesen Charakter. Dem anderen Geschlecht hat die Natur in dem naiven Charakter seine höchste Vollkommenheit angewiesen. Nach nichts ringt die weibliche Gefallsucht so sehr als nach dem Schein des Naiven; Beweis genug, wenn man auch sonst keinen hätte, daß die größte Macht des Geschlechts auf dieser Eigenschaft beruht. Weil aber die herrschenden Grundsätze bei der weiblichen Erziehung mit diesem Charakter in ewigem Streit liegen, so ist es dem Weibe im moralischen ebenso schwer als dem Mann im intellektuellen, mit den Vorteilen der guten Erziehung jenes herrliche Geschenk der Natur unverloren zu behalten; und die Frau, die mit einem geschickten Betragen für die große Welt dieses Naive der Sitten verknüpft, ist ebenso hochachtungswürdig als der Gelehrte, der mit der ganzen Strenge der Schule genialische Freiheit des Denkens verbindet.

Aus der naiven Denkart fließt notwendigerweise auch ein naiver Ausdruck sowohl in Worten als Bewegungen, und er ist das wichtigste Bestandstück der Grazie. Mit dieser naiven Anmut drückt das Genie seine erhabensten und tiefsten Gedanken aus; es sind Göttersprüche aus dem Mund eines Kindes. Wenn der Schulverstand, immer

vor Irrtum bange, seine Worte wie seine Begriffe an das Kreuz der Grammatik und Logik schlägt, hart und steif ist, um ja nicht unbestimmt zu sein, viele Worte macht, um ja nicht zu viel zu sagen, und dem Gedanken, damit er ja den Unvorsichtigen nicht schneide, lieber die Kraft und die Schärfe nimmt, so gibt das Genie dem seinigen mit einem einzigen glücklichen Pinselstrich einen ewig bestimmten, festen und dennoch ganz freien Umriß. Wenn dort das Zeichen dem Bezeichneten ewig heterogen und fremd bleibt, so springt hier wie durch innere Notwendigkeit die Sprache aus dem Gedanken hervor, und ist so sehr eins mit demselben, daß selbst unter der körperlichen Hülle der Geist wie entblößt erscheint. Eine solche Art des Ausdrucks, wo das Zeichen ganz in dem Bezeichneten verschwindet, und wo die Sprache den Gedanken, den sie ausdrückt, noch gleichsam nackend läßt, da ihn die andere nie darstellen kann, ohne ihn zugleich zu verhüllen, ist es, was man in der Schreibart vorzugsweise genialisch und geistreich nennt.

Frei und natürlich, wie das Genie in seinen Geisteswerken, drückt sich die Unschuld des Herzens im lebendigen Umgang aus. Bekanntlich ist man im gesellschaftlichen Leben von der Simplicität und strengen Wahrheit des Ausdruckes in demselben Verhältnis wie von der Einfalt der Gesinnungen abgekommen, und die leicht zu verwundende Schuld sowie die leicht zu verführende Einbildungskraft haben einen ängstlichen Anstand notwendig gemacht. Ohne falsch zu sein, redet man öfters anders, als man denkt; man muß Umschweife nehmen, um Dinge zu sagen, die nur einer kranken Eigenliebe Schmerz bereiten, nur einer verderbten Phantasie Gefahr bringen können. Eine Unkunde dieser konventionellen Gesetze, verbunden mit natürlicher Aufrichtigkeit, welche jede Krümme und jeden Schein von Falschheit verachtet (nicht Roheit, welche sich darüber, weil sie ihr lästig sind, hinwegsetzt), erzeugen ein Naives des Ausdruckes im Umgang, welches darin besteht: Dinge, die man entweder gar nicht oder nur künstlich bezeichnen darf, mit ihrem rechten Namen und auf dem kürzesten Wege zu benennen. Von der Art sind die gewönlichen

Ausdrücke der Kinder. Sie erregen Lachen durch ihren Kontrast mit den Sitten, doch wird man sich immer im Herzen gestehen, daß das Kind recht habe.

Das Naive der Gesinnung kann zwar, eigentlich genommen, auch nur dem Menschen als einem der Natur nicht schlechterdings unterworfenen Wesen beigelegt werden, obgleich nur insofern, als wirklich noch die reine Natur aus ihm handelt; aber durch einen Effekt der poetisierenden Einbildungskraft wird es öfters von dem Vernünftigen auf das Vernunftlose übertragen. So legen wir öfters einem Tiere, einer Landschaft, einem Gebäude, ja der Natur überhaupt, im Gegensatz gegen die Willkür und die phantastischen Begriffe des Menschen einen naiven Charakter bei. Dies erfordert aber immer, daß wir dem Willenlosen in unseren Gedanken einen Willen leihen, und auf die strenge Richtung desselben nach dem Gesetz der Notwendigkeit merken. Die Unzufriedenheit über unsere eigene schlecht gebrauchte moralische Freiheit und über die in unserem Handeln vermißte sittliche Harmonie führt leicht eine solche Stimmung herbei, in der wir das Vernunftlose wie eine Person anreden, und demselben, als wenn es wirklich mit einer Versuchung zum Gegenteil zu kämpfen gehabt hätte, seine ewige Gleichförmigkeit zum Verdienst machen, seine ruhige Haltung beneiden. Es steht uns in einem solchen Augenblicke wohl an, daß wir das Prärogativ unserer Vernunft für einen Fluch und für ein Übel halten, und über dem lebhaften Gefühl der Unvollkommenheit unseres wirklichen Leistens die Gerechtigkeit gegen unsere Anlage und Bestimmung aus den Augen setzen.

Wir sehen alsdann in der unvernünftigen Natur nur eine glücklichere Schwester, die in dem mütterlichen Hause zurückblieb, aus welchem wir im Übermut unserer Freiheit heraus in die Fremde stürmten. Mit schmerzlichem Verlangen sehnen wir uns dahin zurück, sobald wir angefangen, die Drangsale der Kultur zu erfahren, und hören im fernen Auslande der Kunst der Mutter rührende Stimme. Solange wir bloße Naturkinder waren, waren wir glücklich und vollkommen; wir sind frei geworden und haben beides verloren. Daraus entspringt

eine doppelte und sehr ungleiche Sehnsucht nach der Natur; eine Sehnsucht nach ihrer Glückseligkeit, eine Sehnsucht nach ihrer Vollkommenheit. Den Verlust der ersten beklagt nur der sinnliche Mensch; um den Verlust der anderen kann nur der moralische trauern.

Frage dich also wohl, empfindsamer Freund der Natur, ob deine Trägheit nach ihrer Ruhe, ob deine beleidigte Sittlichkeit nach ihrer Übereinstimmung schmachtet? Frage dich wohl, wenn die Kunst dich anekelt und die Mißbräuche in der Gesellschaft dich zu der leblosen Natur in die Einsamkeit treiben, ob es ihre Beraubungen, ihre Lasten, ihre Mühseligkeiten, oder ob es ihre moralische Anarchie, ihre Willkür, ihre Unordnungen sind, die du an ihr verabscheust? In jene muß dein Mut sich mit Freuden stürzen, und dein Ersatz muß die Freiheit selbst sein, aus der sie fließen. Wohl darfst du dir das ruhige Naturglück zum Ziel in der Ferne aufstecken, aber nur jenes, welches der Preis deiner Würdigkeit ist. Also nichts von Klagen über die Erschwerung des Lebens, über die Ungleichheit der Konditionen, über den Druck der Verhältnisse, über die Unsicherheit des Besitzes, über Undank, Unterdrückung, Verfolgung; allen Übeln der Kultur mußt du mit freier Resignation dich unterwerfen, mußt sie als die Naturbedingungen des einzig Guten respektieren; nur das Böse derselben mußt du, aber nicht bloß mit schlaffen Tränen, beklagen. Sorge vielmehr dafür, daß du selbst unter jenen Befleckungen rein, unter jener Knechtschaft frei, unter jenem launischen Wechsel beständig, unter jener Anarchie gesetzmäßig handelst. Fürchte dich nicht vor der Verwirrung außer dir, aber vor der Verwirrung in dir; strebe nach Einheit, aber suche sie nicht in der Einförmigkeit; strebe nach Ruhe, aber durch das Gleichgewicht, nicht durch den Stillstand deiner Tätigkeit. Jene Natur, die du dem Vernunftlosen beneidest, ist keiner Achtung, keiner Sehnsucht wert. Sie liegt hinter dir, sie muß ewig hinter dir liegen. Verlassen von der Leiter, die dich trug, bleibt dir jetzt keine andere Wahl mehr, als mit freiem Bewußtsein und Willen das Gesetz zu ergreifen, oder rettungslos in eine bodenlose Tiefe zu fallen.

Aber wenn du über das verlorene Glück der Natur getröstet bist, so laß ihre Vollkommenheit deinem Herzen zum Muster dienen. Trittst du heraus zu ihr aus deinem künstlichen Kreis, steht sie vor dir in ihrer großen Ruhe, in ihrer naiven Schönheit, in ihrer kindlichen Unschuld und Einfalt; dann verweile bei diesem Bilde, pflege dieses Gefühl, es ist deiner herrlichsten Menschheit würdig. Laß dir nicht mehr einfallen, mit ihr tauschen zu wollen, aber nimm sie in dich auf und strebe, ihren unendlichen Vorzug mit deinem eigenen unendlichen Prärogativ zu vermählen, und aus beidem das Göttliche zu erzeugen. Sie umgebe dich wie eine liebliche Idylle, in der du dich selbst immer wiederfindest, aus den Verirrungen der Kunst, bei der du Mut und neues Vertrauen sammelst zum Laufe und die Flamme des Ideals, die in den Stürmen des Lebens so leicht erlischt, in deinem Herzen von neuem entzündest.

Wenn man sich der schönen Natur erinnert, welche die alten Griechen umgab, wenn man nachdenkt, wie vertraut dieses Volk unter seinem glücklichen Himmel mit der freien Natur leben konnte, wie sehr viel näher seine Vorstellungsart, seine Empfindungsweise, seine Sitten der einfältigen Natur lagen, und welch ein treuer Abdruck derselben seine Dichterwerke sind, so muß die Bemerkung befremden, daß man so wenige Spuren von dem sentimentalischen Interesse, mit welchem wir Neueren an Naturscenen und an Naturcharakteren hangen können, bei demselben antrifft. Der Grieche ist zwar im höchsten Grade genau, treu, umständlich in Beschreibung derselben, aber doch gerade nicht mehr und mit keinem vorzüglicheren Herzensanteil, als er es auch in Beschreibung eines Anzuges, eines Schildes, einer Rüstung, eines Hausgerätes oder irgend eines mechanischen Produktes ist. Er scheint, in seiner Liebe für das Objekt, keinen Unterschied zwischen demjenigen zu machen, was durch sich selbst, und dem, was durch die Kunst und durch den menschlichen Willen ist. Die Natur scheint mehr seinen Verstand und seine Wißbegierde als sein moralisches Gefühl zu interessieren; er hängt nicht mit Innigkeit, mit Empfindsamkeit, mit süßer Wehmut

an derselben, wie wir Neueren. Ja, indem er sie in ihren einzelnen Erscheinungen personifiziert und vergöttert und ihre Wirkungen als Handlungen freier Wesen darstellt, hebt er die ruhige Notwendigkeit in ihr auf, durch welche sie für uns gerade so anziehend ist. Seine ungeduldige Phantasie führt ihn über sie hinweg zum Drama des menschlichen Lebens. Nur das Lebendige und Freie, nur Charaktere, Handlungen, Schicksale und Sitten befriedigen ihn, und wenn wir in gewissen moralischen Stimmungen des Gemüts wünschen können, den Vorzug unserer Willensfreiheit, der uns so vielem Streit mit uns selbst, so vielen Unruhen und Verirrungen aussetzt, gegen die wahllose aber ruhige Notwendigkeit des Vernunftlosen hinzugeben, so ist, gerade umgekehrt, die Phantasie des Griechen geschäftig, die menschliche Natur schon in der unbeseelten Welt anzufangen, und da, wo eine blinde Notwendigkeit herrscht, dem Willen Einfluß zu geben.

Woher wohl dieser verschiedene Geist? Wie kommt es, daß wir, die in allem, was Natur ist, von den Alten so unendlich weit übertroffen werden, gerade hier der Natur in einem höheren Grade huldigen, mit Innigkeit an ihr hangen, und selbst die leblose Welt mit der wärmsten Empfindung umfassen können? Daher kommt es, weil die Natur bei uns aus der Menschheit verschwunden ist, und wir sie nur außerhalb dieser, in der unbeseelten Welt, in ihrer Wahrheit wieder antreffen. Nicht unsere größere Naturmäßigkeit, ganz im Gegenteil die Naturwidrigkeit unserer Verhältnisse, Zustände und Sitten treibt uns an, dem erwachenden Triebe nach Wahrheit und Simplicität, der, wie die moralische Anlage, aus welcher er fließt, unbestechlich und unaustilgbar in allen menschlichen Herzen liegt, in der physischen Welt eine Befriedigung zu verschaffen, die in der moralischen nicht zu hoffen ist. Deswegen ist das Gefühl, womit wir an der Natur hangen, dem Gefühle so nahe verwandt, womit wir das entflohene Alter der Kindheit und der kindischen Unschuld beklagen. Unsere Kindheit ist die einzige unverstümmelte Natur, die wir in der kultivierten Menschheit noch antreffen, daher es

kein Wunder ist, wenn uns jede Fußstapfe der Natur außer uns auf unsere Kindheit zurückführt.

Sehr viel anders war es mit den alten Griechen [1]). Bei diesen artete die Kultur nicht soweit aus, daß die Natur darüber verlassen wurde. Der ganze Bau ihres gesellschaftlichen Lebens war auf Empfindungen, nicht auf einem Machwerk der Kunst errichtet; ihre Götterlehre selbst war die Eingebung eines naiven Gefühls, die Geburt einer fröhlichen Einbildungskraft, nicht der grübelnden Vernunft, wie der Kirchenglaube der neueren Nationen; da also der Grieche die Natur in der Menschheit nicht verloren hatte, so konnte er, außerhalb dieser, auch nicht von ihr überrascht werden, und so kein dringendes Bedürfnis nach Gegenständen haben, in denen er sie wieder fand. Einig mit sich selbst und glücklich im Gefühl seiner Menschheit mußte er bei dieser als seinem Maximum stille stehen, und alles andere derselben zu nähern bemüht sein; wenn wir, uneinig mit uns selbst, und unglücklich in unseren Erfahrungen von Menschheit, kein dringenderes Interesse haben, als aus derselben herauszufliehen, und eine so mißlungene Form aus unseren Augen zu rücken.

Das Gefühl, von dem hier die Rede ist, ist also nicht das, was die Alten hatten; es ist vielmehr einerlei mit

---

[1]) Aber auch nur bei den Griechen; denn es gehörte gerade eine solche rege Bewegung und eine solche reiche Fülle des menschlichen Lebens dazu, als den Griechen umgab, um Leben auch in das Leblose zu legen, und das Bild der Menschheit mit diesem Eifer zu verfolgen. Ossians Menschenwelt z. B. war dürftig und einförmig; das Leblose um ihn her hingegen war groß, kolossalisch, mächtig, drang sich also auf, und behauptete selbst über den Menschen seine Rechte. In den Gesängen dieses Dichters tritt daher die leblose Natur (im Gegensatz gegen den Menschen) noch weit mehr als Gegenstand der Empfindung hervor. Indessen klagt auch schon Ossian über einen Verfall der Menschheit, und so klein auch bei seinem Volke der Kreis der Kultur und ihrer Verderbnisse war, so war die Erfahrung davon doch gerade lebhaft und eindringlich genug, um den gefühlvollen moralischen Sänger zu dem Leblosen zurückzuscheuchen, und über seine Gesänge jenen elegischen Ton auszugießen, der sie für uns so rührend und anziehend macht.

demjenigen, welches wir für die Alten haben. Sie empfanden natürlich; wir empfinden das Natürliche. Es war ohne Zweifel ein ganz anderes Gefühl, was Homers Seele füllte, als er seinen göttlichen Sauhirt den Ulysses bewirten ließ, als was die Seele des jungen Werthers bewegte, da er nach einer lästigen Gesellschaft diesen Gesang las. Unser Gefühl für Natur gleicht der Empfindung des Kranken für die Gesundheit.

So wie nach und nach die Natur anfing, aus dem menschlichen Leben als Erfahrung und als das (handelnde und empfindende) Subjekt zu verschwinden, so sehen wir sie in der Dichterwelt als Idee und als Gegenstand aufgehen. Diejenige Nation, welche es zugleich in der Unnatur und in der Reflexion darüber am weitesten gebracht hatte, mußte zuerst von dem Phänomen des Naiven am stärksten gerührt werden, und demselben einen Namen geben. Diese Nation waren, so viel ich weiß, die Franzosen. Aber die Empfindung des Naiven und das Interesse an demselben ist natürlicherweise viel älter, und datiert sich schon von dem Anfang der moralischen und ästhetischen Verderbnis. Diese Veränderung in der Empfindungsweise ist zum Beispiel schon äußerst auffallend im Euripides, wenn man diesen mit seinen Vorgängern, besonders dem Äschylus vergleicht, und doch war jener Dichter der Günstling seiner Zeit. Die nämliche Revolution läßt sich auch unter den alten Historikern nachweisen. Horaz, der Dichter eines kultivierten und verdorbenen Weltalters, preist die ruhige Glückseligkeit in seinem Tibur, und ihn könnte man als den wahren Stifter dieser sentimentalischen Dichtungsart nennen, so wie er auch in derselben ein noch nicht übertroffenes Muster ist. Auch im Properz, Virgil u. a. findet man Spuren dieser Empfindungsweise, weniger beim Ovid, dem es dazu an Fülle des Herzens fehlte, und der in seinem Exil zu Tomi die Glückseligkeit schmerzlich vermißt, die Horaz in seinem Tibur so gern entbehrte.

Die Dichter sind überall, schon ihrem Begriffe nach, die Bewahrer der Natur. Wo sie dieses nicht ganz mehr sein können, und schon in sich selbst den zer-

störenden Einfluß willkürlicher und künstlicher Formen erfahren oder doch mit demselben zu kämpfen gehabt haben, da werden sie als die Zeugen und als die Rächer der Natur auftreten. Sie werden entweder Natur sein, oder sie werden die verlorene suchen. Daraus entspringen zwei ganz verschiedene Dichtungsweisen, durch welche das ganze Gebiet der Poesie erschöpft und ausgemessen wird. Alle Dichter, die es wirklich sind, werden, je nachdem die Zeit beschaffen ist, in der sie blühen, oder zufällige Umstände auf ihre allgemeine Bildung und auf ihre vorübergehende Gemütsstimmung Einfluß haben, entweder zu den naiven oder zu den sentimentalischen gehören.

Der Dichter einer naiven und geistreichen Jugendwelt, sowie derjenige, der in den Zeitaltern künstlicher Kultur ihm am nächsten kommt, ist streng und spröde, wie die jungfräuliche Diana in ihren Wäldern; ohne alle Vertraulichkeit entflieht er dem Herzen, das ihn sucht, dem Verlangen, das ihn umfassen will. Die trockene Wahrheit, womit er den Gegenstand behandelt, erscheint nicht selten als Unempfindlichkeit. Das Objekt besitzt ihn gänzlich, sein Herz liegt nicht wie ein schlechtes Metall gleich unter der Oberfläche, sondern will wie das Gold in der Tiefe gesucht sein. Wie die Gottheit hinter dem Weltgebäude, so steht er hinter seinem Werk; Er ist das Werk und das Werk ist Er; man muß des ersteren schon nicht wert oder nicht mächtig oder schon satt sein, um nach Ihm nur zu fragen.

So zeigt sich z. B. Homer unter den Alten und Shakespeare unter den Neueren, zwei höchst verschiedene, durch den unermeßlichen Abstand der Zeitalter getrennte Naturen, aber gerade in diesem Charakterzuge völlig eins. Als ich in einem sehr frühen Alter den letzteren Dichter zuerst kennen lernte, empörte mich seine Kälte, seine Unempfindlichkeit, die ihm erlaubte, im höchsten Pathos zu scherzen, die herzzerschneidenden Auftritte im Hamlet, im König Lear, im Macbeth u. ff. durch einen Narren zu stören, die ihn bald da festhielt, wo meine Empfindung forteilte, bald da kaltherzig fortriß, wo das Herz so gern still gestanden wäre.

Durch die Bekanntschaft mit neueren Poeten verleitet, in dem Werke den Dichter zuerst aufzusuchen, seinem Herzen zu begegnen, mit ihm gemeinschaftlich über seinen Gegenstand zu reflektieren; kurz das Objekt in dem Subjekt anzuschauen, war es mir unerträglich, daß der Poet sich hier gar nirgends fassen ließ und mir nirgends Rede stehen wollte. Mehrere Jahre hatte er schon meine ganze Verehrung und war mein Studium, ehe ich sein Individuum lieb gewinnen lernte. Ich war noch nicht fähig, die Natur aus der ersten Hand zu verstehen. Nur ihr durch den Verstand reflektiertes und durch die Regel zurechtgelegtes Bild konnte ich ertragen, und dazu waren die sentimentalischen Dichter der Franzosen und auch der Deutschen, von den Jahren 1750 bis etwa 1780, gerade die rechten Subjekte. Übrigens schäme ich mich dieses Kinderurteils nicht, da die bejahrte Kritik ein ähnliches fällte, und naiv genug war, es in die Welt hineinzuschreiben.

Dasselbe ist mir auch mit dem Homer begegnet, den ich in einer noch späteren Periode kennen lernte. Ich erinnere mich jetzt der merkwürdigen Stelle im sechsten Buch der Ilias, wo Glaukus und Diomed im Gefecht aufeinanderstoßen, und nachdem sie sich als Gastfreunde erkannt, einander Geschenke geben. Diesem rührenden Gemälde der Pietät, mit der die Gesetze des Gastrechtes selbst im Kriege beobachtet wurden, kann eine Schilderung des ritterlichen Edelmuts im Ariost an die Seite gestellt werden, wo zwei Ritter und Nebenbuhler, Ferrau und Rinald, dieser ein Christ, jener ein Saracene, nach einem heftigen Kampf und mit Wunden bedeckt, Friede machen, und um die flüchtige Angelika einzuholen, das nämliche Pferd besteigen. Beide Beispiele, so verschieden sie übrigens sein mögen, kommen einander in der Wirkung auf unser Herz beinahe gleich, weil beide den schönen Sieg der Sitten über die Leidenschaft malen, und uns durch Naivetät der Gesinnungen rühren. Aber wie ganz verschieden nehmen sich die Dichter bei Beschreibung dieser ähnlichen Handlung! Ariost, der Bürger einer späteren und von der Einfalt der Sitten abgekommenen Welt, kann bei der Erzählung

dieses Vorfalls seine eigene Verwunderung, seine Rührung nicht verbergen. Das Gefühl des Abstandes jener Sitten von denjenigen, die sein Zeitalter charakterisieren, überwältigt ihn. Er verläßt auf einmal das Gemälde des Gegenstandes und erscheint in eigener Person. Man kennt die schöne Stanze und hat sie immer vorzüglich bewundert:

> O Edelmut der alten Rittersitten!
> Die Nebenbuhler waren, die entzweit
> Im Glauben waren, bittern Schmerz noch litten
> Am ganzen Leib vom feindlich wilden Streit,
> Frei von Verdacht und in Gemeinschaft ritten
> Sie durch des krummen Pfades Dunkelheit.
> Das Roß, getrieben von vier Sporen, eilte
> Bis wo der Weg sich in zwei Straßen teilte.[1])

Und nun der alte Homer! Kaum erfährt Diomed aus Glaukus, seines Gegners, Erzählung, daß dieser von Väterzeiten her ein Gastfreund seines Geschlechtes ist, so steckt er die Lanze in die Erde, redet freundlich mit ihm, und macht mit ihm aus, daß sie einander im Gefechte künftig ausweichen wollen. Doch man höre den Homer selbst:

> „Also bin ich nunmehr dein Gastfreund mitten in Argos,
> Du in Lykia mir, wenn jenes Land ich besuche.
> Drum mit unseren Lanzen vermeiden wir uns im Getümmel.
> Viel ja sind der Troer mir selbst und der rühmlichen Helfer,
> Daß ich töte, wen Gott mir gewährt, und die Schenkel erreichen;
> Viel auch dir der Achaier, daß, welchen du kannst, du erlegest.
> Aber die Rüstungen beide vertauschen wir, daß auch die andern
> Schaun, wie wir Gäste zu sein aus Väterzeiten uns rühmen.
> Also redeten jene, herab von den Wagen sich schwingend
> Faßten sie beide einander die Händ' und gelobten sich Freundschaft."

Schwerlich dürfte ein moderner Dichter (wenigstens schwerlich einer, der es in der moralischen Bedeutung dieses Wortes ist) auch nur bis hierher gewartet haben, um seine Freude an dieser Handlung zu bezeugen. Wir würden es ihm um so leichter verzeihen, da auch unser Herz beim Lesen einen Stillstand macht, und sich von dem Objekt gern entfernt, um in sich selbst zu schauen.

---

[1]) Der rasende Roland. Erster Gesang. Stanze 32 [22].

Aber von allem diesem keine Spur im Homer; als ob er etwas Alltägliches berichtet hätte, ja als ob er selbst kein Herz im Busen trüge, fährt er in seiner trockenen Wahrhaftigkeit fort:

„Doch den Glaukus erregete Zeus, daß er ohne Besinnung
Gegen den Held Diomedes die Rüstungen, goldne mit ehrnen
Wechselte, hundert Farren wert, neun Farren die andern.“[1])

Dichter von dieser naiven Gattung sind in einem künstlichen Weltalter nicht so recht mehr an ihrer Stelle. Auch sind sie in demselben kaum mehr möglich, wenigstens auf keine andere Art möglich, als daß sie in ihrem Zeitalter wild laufen, und durch ein günstiges Geschick vor dem verstümmelnden Einfluß desselben geborgen werden. Aus der Societät selbst können sie nie und nimmer hervorgehen; aber außerhalb derselben erscheinen sie noch zuweilen, doch mehr als Fremdlinge, die man anstaunt, und als ungezogene Söhne der Natur, an denen man sich ärgert. So wohltätige Erscheinungen sie für den Künstler sind, der sie studiert, und für den echten Kenner, der sie zu würdigen versteht, so wenig Glück machen sie im ganzen und bei ihrem Jahrhundert. Das Siegel des Herrschers ruht auf ihrer Stirn; wir hingegen wollen von den Musen gewiegt und getragen werden. Von den Kritikern, den eigentlichen Zaunhütern des Geschmacks, werden sie als Grenzstörer gehaßt, die man lieber unterdrücken möchte; denn selbst Homer dürfte es bloß der Kraft eines mehr als tausendjährigen Zeugnisses zu verdanken haben, daß ihn diese Geschmacksrichter gelten lassen; auch wird es ihnen sauer genug, ihre Regeln gegen sein Beispiel, und sein Ansehen gegen ihre Regeln zu behaupten.

Der Dichter, sagte ich, ist entweder Natur, oder er wird sie suchen. Jenes macht den naiven, dieses den sentimentalischen Dichter.

Der dichterische Geist ist unsterblich und unverlierbar in der Menschheit; er kann nicht anders als zugleich mit derselben und mit der Anlage zu ihr sich verlieren. Denn entfernt sich gleich der Mensch durch die Freiheit seiner

---

[1]) Ilias. Voßische Übersetzung. I. Band, Seite 153.

Phantasie und seines Verstandes von der Einfalt, Wahrheit und Notwendigkeit der Natur, so steht ihm doch nicht nur der Pfad zu derselben immer offen, sondern ein mächtiger und unvertilgbarer Trieb, der moralische, treibt ihn auch unaufhörlich zu ihr zurück, und eben mit diesem Triebe steht das Dichtungsvermögen in der engsten Verwandtschaft. Dieses verliert sich also nicht auch zugleich mit der natürlichen Einfalt, sondern wirkt nur nach einer anderen Richtung.

Auch jetzt ist die Natur noch die einzige Flamme, an der sich der Dichtergeist nähret, aus ihr allein schöpft er seine ganze Macht, zu ihr allein spricht er auch in dem künstlichen, in der Kultur begriffenen Menschen. Jede andere Art zu wirken, ist dem poetischen Geiste fremd; daher, beiläufig zu sagen, alle sogenannten Werke des Witzes ganz mit Unrecht poetisch heißen, ob wir sie gleich lange Zeit, durch das Ansehen der französischen Literatur verleitet, damit vermengt haben. Die Natur, sage ich, ist es auch noch jetzt, in dem künstlichen Zustande der Kultur, wodurch der Dichtergeist mächtig ist, nur steht er jetzt in einem ganz anderen Verhältnis zu derselben.

Solange der Mensch noch reine, es versteht sich, nicht rohe Natur ist, wirkt er als ungeteilte sinnliche Einheit, und als ein harmonierendes Ganze. Sinne und Vernunft, empfangendes und selbsttätiges Vermögen, haben sich in ihrem Geschäfte noch nicht getrennt, viel weniger stehen sie im Widerspruch miteinander. Seine Empfindungen sind nicht das formlose Spiel des Zufalls, seine Gedanken nicht das gehaltlose Spiel der Vorstellungskraft; aus dem Gesetz der Notwendigkeit gehen jene, aus der Wirklichkeit gehen diese hervor. Ist der Mensch in den Stand der Kultur getreten, und hat die Kunst ihre Hand an ihn gelegt, so ist jene sinnliche Harmonie in ihm aufgehoben, und er kann nur noch als moralische Einheit, d. h. als nach Einheit strebend, sich äußern. Die Übereinstimmung zwischen seinem Empfinden und Denken, die in dem ersten Zustande wirklich stattfand, existiert jetzt bloß idealisch; sie ist nicht mehr in ihm, sondern außer ihm; als ein

Gedanke, der erst realisiert werden soll, nicht mehr als Tatsache seines Lebens. Wendet man nun den Begriff der Poesie, der kein anderer ist, als der Menschheit ihren möglichst vollständigen Ausdruck zu geben, auf jene beiden Zustände an, so ergibt sich, daß dort in dem Zustande natürlicher Einfalt, wo der Mensch noch, mit allen seinen Kräften zugleich, als harmonische Einheit wirkt, wo mithin das Ganze seiner Natur sich in der Wirklichkeit vollständig ausdrückt, die möglichst vollständige Nachahmung des Wirklichen —, daß hingegen hier in dem Zustande der Kultur, wo jenes harmonische Zusammenwirken seiner ganzen Natur bloß eine Idee ist, die Erhebung der Wirklichkeit zum Ideal oder, was auf eins hinausläuft, die Darstellung des Ideals den Dichter machen muß. Und dies sind auch die zwei einzig möglichen Arten, wie sich überhaupt der poetische Genius äußern kann. Sie sind, wie man sieht, äußerst voneinander verschieden, aber es gibt einen höheren Begriff, der sie beide unter sich faßt, und es darf gar nicht befremden, wenn dieser Begriff mit der Idee der Menschheit in eins zusammentrifft.

Es ist hier der Ort nicht, diesen Gedanken, den nur eine eigene Ausführung in sein volles Licht setzen kann, weiter zu verfolgen. Wer aber nur irgend, dem Geiste nach, und nicht bloß nach zufälligen Formen eine Vergleichung zwischen alten und modernen Dichtern[1]) anzustellen versteht, wird sich leicht von der Wahrheit desselben überzeugen können. Jene rühren uns durch Natur, durch sinnliche Wahrheit, durch lebendige Gegenwart; diese rühren uns durch Ideen.

[1]) Es ist vielleicht nicht überflüssig, zu erinnern, daß, wenn hier die neuen Dichter den alten entgegengesetzt werden, nicht sowohl der Unterschied der Zeit als der Unterschied der Manier zu verstehen ist. Wir haben auch in neueren, ja sogar in neuesten Zeiten naive Dichtungen in allen Klassen, wenn gleich nicht mehr ganz reiner Art, und unter den alten lateinischen, ja selbst griechischen Dichtern fehlt es nicht an sentimentalischen. Nicht nur in demselben Dichter, auch in demselben Werke trifft man häufig beide Gattungen vereinigt an; wie zum Beispiel in Werthers Leiden, und dergleichen Produkte werden immer den größeren Effekt machen.

Dieser Weg, den die neueren Dichter gehen, ist übrigens derselbe, den der Mensch überhaupt sowohl im einzelnen als im ganzen einschlagen muß. Die Natur macht ihn mit sich eins, die Kunst trennt und entzweit ihn, durch das Ideal kehrt er zur Einheit zurück. Weil aber das Ideal ein unendliches ist, das er niemals erreicht, so kann der kultivierte Mensch in seiner Art niemals vollkommen werden, wie doch der natürliche Mensch es in der seinigen zu werden vermag. Er müßte also dem letzteren an Vollkommenheit unendlich nachstehen, wenn bloß auf das Verhältnis, in welchem beide zu ihrer Art und zu ihrem Maximum stehen, geachtet wird. Vergleicht man hingegen die Arten selbst miteinander, so zeigt sich, daß das Ziel, zu welchem der Mensch durch Kultur strebt, demjenigen, welches er durch Natur erreicht, unendlich vorzuziehen ist. Der eine erhält also seinen Wert durch absolute Erreichung einer endlichen, der andere erlangt ihn durch Annäherung zu einer unendlichen Größe. Weil aber nur die letztere Grade und einen Fortschritt hat, so ist der relative Wert des Menschen, der in der Kultur begriffen ist, im ganzen genommen, niemals bestimmbar, obgleich derselbe, im einzelnen betrachtet, sich in einem notwendigen Nachteil gegen denjenigen befindet, in welchem die Natur in ihrer ganzen Vollkommenheit wirkt. Insofern aber das letzte Ziel der Menschheit nicht anders als durch jene Fortschreitung zu erreichen ist, und der letztere nicht anders fortschreiten kann, als indem er sich kultiviert und folglich in den erstern übergeht, so ist keine Frage, welchem von beiden in Rücksicht auf jenes letzte Ziel der Vorzug gebühre.

Dasselbe, was hier von den zwei verschiedenen Formen der Menschheit gesagt wird, läßt sich auch auf jene beiden ihnen entsprechenden Dichterformen anwenden.

Man hätte deswegen alte und moderne — naive und sentimentalische — Dichter entweder gar nicht oder nur unter einem gemeinschaftlichen höheren Begriff (einen solchen gibt es wirklich) miteinander vergleichen sollen. Denn freilich, wenn man den Gattungsbegriff der Poesie zuvor einseitig aus den alten Poeten abstrahiert hat, so

ist nichts leichter, aber auch nichts trivialer, als die modernen gegen sie herabzusetzen. Wenn man nur das Poesie nennt, was zu allen Zeiten auf die einfältige Natur gleichförmig wirkte, so kann es nicht anders sein, als daß man den neueren Poeten gerade in ihrer eigensten und erhabensten Schönheit den Namen der Dichter wird streitig machen müssen, weil sie gerade hier nur zu dem Zögling der Kunst sprechen, und der einfältigen Natur nichts zu sagen haben[1]). Wessen Gemüt nicht schon zubereitet ist, über die Wirklichkeit hinaus ins Ideenreich zu gehen, für den wird der reichste Gehalt leerer Schein und der höchste Dichterschwung Überspannung sein. Keinem Vernünftigen kann es einfallen, in demjenigen, worin Homer groß ist, irgend einen Neueren ihm an die Seite stellen zu wollen, und es klingt lächerlich genug, wenn man einen Milton oder Klopstock mit dem Namen eines neueren Homer beehrt sieht. Ebenso wenig aber wird irgend ein alter Dichter und am wenigsten Homer in demjenigen, was den modernen Dichter charakteristisch auszeichnet, die Vergleichung mit demselben aushalten können. Jener, möchte ich es ausdrücken, ist mächtig durch die Kunst der Begrenzung, dieser ist es durch die Kunst des Unendlichen.

Und eben daraus, daß die Stärke des alten Künstlers (denn was hier von dem Dichter gesagt worden, kann unter den Einschränkungen, die sich von selbst ergeben,

---

[1]) Molière als naiver Dichter durfte es allenfalls auf den Ausspruch seiner Magd ankommen lassen, was in seinen Komödien stehen bleiben und wegfallen sollte; auch wäre zu wünschen gewesen, daß die Meister des französischen Kothurns mit ihren Trauerspielen zuweilen diese Probe gemacht hätten. Aber ich wollte nicht raten, daß mit den Klopstockschen Oden, mit den schönsten Stellen im Messias, im verlorenen Paradies, in Nathan dem Weisen, und vielen anderen Stücken eine ähnliche Probe angestellt würde. Doch was sage ich? Diese Probe ist wirklich angestellt, und die Molièresche Magd räsonniert ja Langes und Breites in unseren kritischen Bibliotheken, philosophischen und literarischen Annalen und Reisebeschreibungen über Poesie, Kunst und dergleichen, nur, wie billig, auf deutschem Boden ein wenig abgeschmackter als auf französischem, und wie es sich für die Gesindestube der deutschen Literatur geziemt.

auch auf den schönen Künstler überhaupt ausgedehnt werden) in der Begrenzung besteht, erklärt sich der hohe Vorzug, den die bildende Kunst des Altertums über die der neueren Zeiten behauptet, und überhaupt das ungleiche Verhältnis des Wertes, in welchem moderne Dichtkunst und moderne bildende Kunst zu beiden Kunstgattungen im Altertum stehen. Ein Werk für das Auge findet nur in der Begrenzung seine Vollkommenheit; ein Werk für die Einbildungskraft kann sie auch durch das Unbegrenzte erreichen. In plastischen Werken hilft daher dem Neueren seine Überlegenheit in Ideen wenig; hier ist er genötigt, das Bild seiner Einbildungskraft auf das genaueste im Raum zu bestimmen, und sich folglich mit dem alten Künstler gerade in derjenigen Eigenschaft zu messen, worin dieser seinen unabstreitbaren Vorzug hat. In poetischen Werken ist es anders, und siegen gleich die alten Dichter auch hier in der Einfalt der Formen und in dem, was sinnlich darstellbar und körperlich ist, so kann der Neuere sie wieder im Reichtum des Stoffes, in dem, was undarstellbar und unaussprechlich ist, kurz, in dem, was man in Kunstwerken Geist nennt, hinter sich lassen.

Da der naive Dichter bloß der einfachen Natur und Empfindung folgt, und sich bloß auf Nachahmung der Wirklichkeit beschränkt, so kann er zu seinem Gegenstand auch nur ein einziges Verhältnis haben, und es gibt, in dieser Rücksicht, für ihn keine Wahl der Behandlung. Der verschiedene Eindruck naiver Dichtung beruht (vorausgesetzt, daß man alles hinweg denkt, was daran dem Inhalt gehört und jenen Eindruck nur als das reine Werk der poetischen Behandlung betrachtet) beruht, sage ich, bloß auf dem verschiedenen Grad einer und derselben Empfindungsweise; selbst die Verschiedenheit in den äußeren Formen kann in der Qualität jenes ästhetischen Eindrucks keine Veränderung machen. Die Form sei lyrisch oder episch, dramatisch oder beschreibend; wir können wohl schwächer und stärker, aber (sobald von dem Stoff abstrahiert wird) nie verschiedenartig gerührt werden. Unser Gefühl ist durchgängig dasselbe, ganz aus einem Element, sodaß wir nichts darin zu unter-

scheiden vermögen. Selbst der Unterschied der Sprachen und Zeitalter ändert hier nichts, denn eben diese reine Einheit ihres Ursprungs und ihres Effektes ist ein Charakter der naiven Dichtung.

Ganz anders verhält es sich mit dem sentimentalischen Dichter. Dieser reflektiert über den Eindruck, den die Gegenstände auf ihn machen, und nur auf jene Reflexion ist die Rührung gegründet, in die er selbst versetzt wird und uns versetzt. Der Gegenstand wird hier auf eine Idee bezogen, und nur auf dieser Beziehung beruht seine dichterische Kraft. Der sentimentalische Dichter hat es daher immer mit zwei streitenden Vorstellungen und Empfindungen, mit der Wirklichkeit als Grenze und mit seiner Idee als dem Unendlichen zu tun, und das gemischte Gefühl, das er erregt, wird immer von dieser doppelten Quelle zeugen[1]. Da also hier eine Mehrheit der Prinzipien stattfindet, so kommt es darauf an, welches von beiden in der Empfindung des Dichters und in seiner Darstellung überwiegen wird, und es ist folglich eine Verschiedenheit in der Behandlung möglich. Denn nun entsteht die Frage, ob er mehr bei der Wirklichkeit, ob er mehr bei dem Ideale verweilen — ob er jene als einen Gegenstand der Abneigung, ob er dieses als einen Gegenstand der Zuneigung ausführen will. Seine Darstellung wird also entweder satirisch oder sie wird (in einer weiteren Bedeutung dieses Wortes, die sich nachher erklären wird) elegisch sein; an eine von

---

[1]) Wer bei sich auf den Eindruck merkt, den naive Dichtungen auf ihn machen, und den Anteil, der dem Inhalt daran gebührt, davon abzusondern imstande ist, der wird diesen Eindruck, auch selbst bei sehr pathetischen Gegenständen, immer fröhlich, immer rein, immer ruhig finden; bei sentimentalischen wird er immer etwas ernst und anspannend sein. Das macht, weil wir uns bei naiven Darstellungen, sie handeln auch, wovon sie wollen, immer über die Wahrheit, über die lebendige Gegenwart des Objektes in unserer Einbildungskraft erfreuen, und auch weiter nichts als diese suchen, bei sentimentalischen hingegen die Vorstellung der Einbildungskraft mit einer Vernunftidee zu vereinigen haben, und also immer zwischen zwei verschiedenen Zuständen ins Schwanken geraten.

diesen beiden Empfindungsarten wird jeder sentimentalische Dichter sich halten.

Satirisch ist der Dichter, wenn er die Entfernung von der Natur und den Widerspruch der Wirklichkeit mit dem Ideale (in der Wirkung auf das Gemüt kommt beides auf eins hinaus) zu seinem Gegenstande macht. Dies kann er aber sowohl ernsthaft und mit Affekt als scherzhaft und mit Heiterkeit ausführen; je nachdem er entweder im Gebiete des Willens oder im Gebiete des Verstandes verweilt. Jenes geschieht durch die strafende oder pathetische, dieses durch die scherzhafte Satire.

Streng genommen verträgt zwar der Zweck des Dichters weder den Ton der Strafe noch den der Belustigung. Jener ist zu ernst für das Spiel, was die Poesie immer sein soll; dieser ist zu frivol für den Ernst, der allem poetischen Spiele zum Grund liegen soll. Moralische Widersprüche interessieren notwendig unser Herz, und rauben also dem Gemüt seine Freiheit; und doch soll aus poetischen Rührungen alles eigentliche Interesse, d. h. alle Beziehung auf ein Bedürfnis verbannt sein. Verstandes-Widersprüche hingegen lassen das Herz gleichgültig, und doch hat es der Dichter mit dem höchsten Anliegen des Herzens, mit der Natur und dem Ideal, zu tun. Es ist daher keine geringe Aufgabe für ihn, in der pathetischen Satire nicht die poetische Form zu verletzen, welche in der Freiheit des Spiels besteht, in der scherzhaften Satire nicht den poetischen Gehalt zu verfehlen, welcher immer das Unendliche sein muß. Diese Aufgabe kann nur auf eine einzige Art gelöst werden. Die strafende Satire erlangt poetische Freiheit, indem sie ins Erhabene übergeht, die lachende Satire erhält poetischen Gehalt, indem sie ihren Gegenstand mit Schönheit behandelt.

In der Satire wird die Wirklichkeit als Mangel, dem Ideal als der höchsten Realität gegenüber gestellt. Es ist übrigens gar nicht nötig, daß das letztere ausgesprochen werde, wenn der Dichter es nur im Gemüt zu erwecken weiß; dies muß er aber schlechterdings, oder er wird gar nicht poetisch wirken. Die Wirklichkeit ist also hier ein notwendiges Objekt der Abneigung, aber worauf hier

alles ankommt, diese Abneigung selbst muß wieder notwendig aus dem entgegenstehenden Ideale entspringen. Sie könnte nämlich auch eine bloß sinnliche Quelle haben und lediglich in Bedürfnis gegründet sein, mit welchem die Wirklichkeit streitet; und häufig genug glauben wir einen moralischen Unwillen über die Welt zu empfinden, wenn uns bloß der Widerstreit derselben mit unserer Neigung erbittert. Dieses materielle Interesse ist es, was der gemeine Satiriker ins Spiel bringt, und weil es ihm auf diesem Wege gar nicht fehl schlägt, uns in Affekt zu versetzen, so glaubt er unser Herz in seiner Gewalt zu haben und im Pathetischen Meister zu sein. Aber jedes Pathos aus dieser Quelle ist der Dichtkunst unwürdig, die uns nur durch Ideen rühren und nur durch die Vernunft zu unserem Herzen den Weg nehmen darf. Auch wird sich dieses unreine und materielle Pathos jederzeit durch ein Übergewicht des Leidens und durch eine peinliche Befangenheit des Gemüts offenbaren, da im Gegenteil das wahrhaft poetische Pathos an einem Übergewicht der Selbsttätigkeit und an einer, auch im Affekte noch bestehenden Gemütsfreiheit zu erkennen ist. Entspringt nämlich die Rührung aus dem der Wirklichkeit gegenüberstehenden Ideale, so verliert sich in der Erhabenheit des letzteren jedes einengende Gefühl, und die Größe der Idee, von der wir erfüllt sind, erhebt uns über alle Schranken der Erfahrung. Bei der Darstellung empörender Wirklichkeit kommt daher alles darauf an, daß das Notwendige der Grund sei, auf welchem der Dichter oder der Erzähler das Wirkliche aufträgt, daß er unser Gemüt für Ideen zu stimmen wisse. Stehen wir nur hoch in der Beurteilung, so hat es nichts zu sagen, wenn auch der Gegenstand tief und niedrig unter uns zurückbleibt. Wenn uns der Geschichtschreiber Tacitus den tiefen Verfall der Römer des ersten Jahrhunderts schildert, so ist es ein hoher Geist, der auf das Niedrige herabblickt, und unsere Stimmung ist wahrhaft poetisch, weil nur die Höhe, worauf er selbst steht und zu der er uns zu erheben wußte, seinen Gegenstand niedrig machte.

Die pathetische Satire muß also jederzeit aus einem Gemüte fließen, welches von dem Ideale lebhaft durch-

drungen ist. Nur ein herrschender Trieb nach Übereinstimmung kann und darf jenes tiefe Gefühl moralischer Widersprüche und jenen glühenden Unwillen gegen moralische Verkehrtheit erzeugen, welcher in einem Juvenal, Swift, Rousseau, Haller und anderen zur Begeisterung wird. Die nämlichen Dichter würden und müßten mit demselben Glück auch in den rührenden und zärtlichen Gattungen gedichtet haben, wenn nicht zufällige Ursachen ihrem Gemüt frühe diese bestimmte Richtung gegeben hätten; auch haben sie es zum Teil wirklich getan. Alle die hier genannten lebten entweder in einem ausgearteten Zeitalter und hatten eine schauderhafte Erfahrung moralischer Verderbnis vor Augen, oder eigene Schicksale hatten Bitterkeit in ihre Seele gestreut. Auch der philosophische Geist, da er mit unerbittlicher Strenge den Schein von dem Wesen trennt, und in die Tiefen der Dinge dringt, neigt das Gemüt zu dieser Härte und Austerität, mit welcher Rousseau, Haller und andere die Wirklichkeit malen. Aber diese äußeren und zufälligen Einflüsse, welche immer einschränkend wirken, dürfen höchstens nur die Richtung bestimmen, niemals den Inhalt der Begeisterung hergeben. Dieser muß in allen derselbe sein, und, rein von jedem äußeren Bedürfnis, aus einem glühenden Triebe für das Ideal hervorfließen, welcher durchaus der einzig wahre Beruf zu dem satirischen wie überhaupt zu dem sentimentalischen Dichter ist.

Wenn die pathetische Satire nur erhabene Seelen kleidet, so kann die spottende Satire nur einem schönen Herzen gelingen. Denn jene ist schon durch ihren ernsten Gegenstand vor der Frivolität gesichert; aber diese, die nur einen moralisch gleichgültigen Stoff behandeln darf, würde unvermeidlich darein verfallen und jede poetische Würde verlieren, wenn hier nicht die Behandlung den Inhalt veredelte und das Subjekt des Dichters nicht sein Objekt verträte. Aber nur dem schönen Herzen ist es verliehen, unabhängig von dem Gegenstand seines Wirkens, in jeder seiner Äußerungen ein vollendetes Bild von sich selbst abzuprägen. Der erhabene Charakter kann sich nur in einzelnen Siegen über den Widerstand

der Sinne, nur in gewissen Momenten des Schwunges und einer augenblicklichen Anstrengung kundtun; in der schönen Seele hingegen wirkt das Ideal als Natur, also gleichförmig, und kann mithin auch in einem Zustand der Ruhe sich zeigen. Das tiefe Meer erscheint am erhabensten in seiner Bewegung, der klare Bach am schönsten in seinem ruhigen Lauf.

Es ist mehrmals darüber gestritten worden, welche von beiden, die Tragödie oder die Komödie, vor der anderen den Rang verdiene. Wird damit bloß gefragt: welche von beiden das wichtigere Objekt behandle, so ist kein Zweifel, daß die erstere den Vorzug behauptet; will man aber wissen, welche von beiden das wichtigere Subjekt erfordere, so möchte der Ausspruch eher für die letztere ausfallen. — In der Tragödie geschieht schon durch den Gegenstand sehr viel, in der Komödie geschieht durch den Gegenstand nichts und alles durch den Dichter. Da nun bei Urteilen des Geschmacks der Stoff nie in Betrachtung kommt, so muß natürlicherweise der ästhetische Wert dieser beiden Kunstgattungen in umgehrtem Verhältnis zu ihrer materiellen Wichtigkeit stehen. Den tragischen Dichter trägt sein Objekt, der komische hingegen muß durch sein Subjekt das seinige in der ästhetischen Höhe erhalten. Jener darf einen Schwung nehmen, wozu soviel eben nicht gehört; der andere muß sich gleich bleiben, er muß also schon dort sein und dort zu Hause sein, wohin der andere nicht ohne einen Anlauf gelangt. Und gerade das ist es, worin sich der schöne Charakter von dem erhabenen unterscheidet. In dem ersten ist jede Größe schon enthalten, sie fließt ungezwungen und mühelos aus seiner Natur, er ist, dem Vermögen nach, ein Unendliches in jedem Punkte seiner Bahn; der andere kann sich zu jeder Größe anspannen und erheben, er kann durch die Kraft seines Willens aus jedem Zustande der Beschränkung sich reißen. Dieser ist also nur ruckweise und nur mit Anstrengung frei, jener ist es mit Leichtigkeit und immer.

Diese Freiheit des Gemüts in uns hervorzubringen und zu nähren, ist die schöne Aufgabe der Komödie, so wie die Tragödie bestimmt ist, die Gemütsfreiheit, wenn

sie durch einen Affekt gewaltsam aufgehoben worden, auf ästhetischem Weg wiederherstellen zu helfen. In der Tragödie muß daher die Gemütsfreiheit künstlicherweise und als Experiment aufgehoben werden, weil sie in Herstellung derselben ihre poetische Kraft beweist; in der Komödie hingegen muß verhütet werden, daß es niemals zu jener Aufhebung der Gemütsfreiheit komme. Daher behandelt der Tragödiendichter seinen Gegenstand immer praktisch, der Komödiendichter den seinigen immer theoretisch; auch wenn jener (wie Lessing in seinem Nathan) die Grille hätte, einen theoretischen, dieser, einen praktischen Stoff zu bearbeiten. Nicht das Gebiet, aus welchem der Gegenstand genommen, sondern das Forum, vor welches der Dichter ihn bringt, macht denselben tragisch oder komisch. Der Tragiker muß sich vor dem ruhigen Raisonnement in acht nehmen und immer das Herz interessieren, der Komiker muß sich vor dem Pathos hüten und immer den Verstand unterhalten. Jener zeigt also durch beständige Erregung, dieser durch beständige Abwehrung der Leidenschaft seine Kunst; und diese Kunst ist natürlich auf beiden Seiten um so größer, je mehr der Gegenstand des einen abstrakter Natur ist, und der des anderen sich zum pathetischen neigt[1]). Wenn also die Tragödie von einem wichtigeren Punkt ausgeht, so muß man auf der anderen Seite gestehen, daß die Komödie einem wichtigeren Ziel entgegengeht, und sie würde, wenn sie es erreichte, alle Tragödie überflüssig

[1]) Im Nathan dem Weisen ist dieses nicht geschehen, hier hat die frostige Natur des Stoffes das ganze Kunstwerk erkältet. Aber Lessing wußte selbst, daß er kein Trauerspiel schrieb, und vergaß nur, menschlicherweise, in seiner eigenen Angelegenheit die in der Dramaturgie aufgestellte Lehre, daß der Dichter nicht befugt sei, die tragische Form zu einem anderen als tragischen Zweck anzuwenden. Ohne sehr wesentliche Veränderungen würde es kaum möglich gewesen sein, dieses dramatische Gedicht in eine gute Tragödie umzuschaffen; aber mit bloß zufälligen Veränderungen möchte es eine gute Komödie abgegeben haben. Dem letzteren Zweck nämlich hätte das Pathetische, dem ersteren das Räsonnierende aufgeopfert werden müssen, und es ist wohl keine Frage, auf welchem von beiden die Schönheit dieses Gedichts am meisten beruht.

und unmöglich machen. Ihr Ziel ist einerlei mit dem höchsten, wonach der Mensch zu ringen hat, frei von Leidenschaft zu sein, immer klar, immer ruhig um sich und in sich zu schauen, überall mehr Zufall als Schicksal zu finden, und mehr über Ungereimtheit zu lachen als über Bosheit zu zürnen oder zu weinen.

Wie in dem handelnden Leben so begegnet es auch oft bei dichterischen Darstellungen, den bloß leichten Sinn, das angenehme Talent, die fröhliche Gutmütigkeit mit Schönheit der Seele zu verwechseln, und da sich der gemeine Geschmack überhaupt nie über das Angenehme erhebt, so ist es solchen niedlichen Geistern ein leichtes, jenen Ruhm zu usurpieren, der so schwer zu verdienen ist. Aber es gibt eine untrügliche Probe, vermittelst deren man die Leichtigkeit des Naturells von der Leichtigkeit des Ideals, sowie die Tugend des Temperaments von der wahrhaften Sittlichkeit des Charakters unterscheiden kann, und diese ist, wenn beide sich an einem schwierigen und großen Objekte versuchen. In einem solchen Fall geht das niedliche Genie unfehlbar in das Platte, sowie die Temperamentstugend in das Materielle, die wahrhaft schöne Seele hingegen geht ebenso gewiß in die erhabene über.

Solange Lucian bloß die Ungereimtheit züchtigt, wie in den Wünschen, in den Lapithen, in dem Jupiter Tragödus u. a. bleibt er Spötter, und ergötzt uns mit seinem fröhlichen Humor; aber es wird ein ganz anderer Mann aus ihm in vielen Stellen seines Nigrinus, seines Timons, seines Alexanders, wo seine Satire auch die moralische Verderbnis trifft. „Unglückseliger“, so beginnt er in seinem Nigrinus das empörende Gemälde des damaligen Roms, „warum verließest du das Licht der Sonne, Griechenland, und jenes glückliche Leben der Freiheit, und kamst hierher in dies Getümmel von prachtvoller Dienstbarkeit, von Aufwartungen und Gastmälern, von Sykophanten, Schmeichlern, Giftmischern, Erbschleichern und falschen Freunden? u. s. w.“ Bei solchen und ähnlichen Anlässen muß sich der hohe Ernst des Gefühls offenbaren, der allem Spiele, wenn es poetisch sein soll, zum Grunde liegen muß. Selbst durch den bos-

haften Scherz, womit sowohl Lucian als Aristophanes den Sokrates mißhandeln, blickt eine ernste Vernunft hervor, welche die Wahrheit an dem Sophisten rächt, und für ein Ideal streitet, das sie nur nicht immer ausspricht. Auch hat der erste von beiden in seinem Diogenes und Dämonax diesen Charakter gegen alle Zweifel gerechtfertigt; unter den Neueren welchen großen und schönen Charakter drückt nicht Cervantes bei jedem würdigen Anlaß in seinem Don Quixote aus, welch ein herrliches Ideal mußte nicht in der Seele des Dichters leben, der einen Tom Jones und eine Sophia erschuf, wie kann der Lacher Yorik, sobald er will, unser Gemüt so groß und so mächtig bewegen. Auch in unserem Wieland erkenne ich diesen Ernst der Empfindung; selbst die mutwilligen Spiele seiner Laune beseelt und adelt die Grazie des Herzens; selbst in den Rhythmus seines Gesanges drückt sie ihr Gepräge, und nimmer fehlt ihm die Schwungkraft, uns, sobald es gilt, zu dem Höchsten emporzutragen.

Von der Voltairischen Satire läßt sich kein solches Urteil fällen. Zwar ist es auch bei diesem Schriftsteller einzig nur die Wahrheit und Simplicität der Natur, wodurch er uns zuweilen poetisch rührt; es sei nun, daß er sie in einem naiven Charakter wirklich erreiche, wie mehrmals in seinem Ingenu, oder daß er sie, wie in seinem Candide u. a. suche und räche. Wo keines von beiden der Fall ist, da kann er uns zwar als witziger Kopf belustigen, aber gewiß nicht als Dichter bewegen. Aber seinem Spott liegt überall zu wenig Ernst zu Grunde, und dieses macht seinen Dichterberuf mit Recht verdächtig. Wir begegnen immer nur seinem Verstande, nicht seinem Gefühl. Es zeigt sich kein Ideal unter jener luftigen Hülle, und kaum etwas absolut Festes in jener ewigen Bewegung. Seine wunderbare Mannigfaltigkeit in äußeren Formen, weit entfernt für die innere Fülle seines Geistes etwas zu beweisen, legt vielmehr ein bedenkliches Zeugnis dagegen ab, denn ungeachtet aller jener Formen hat er auch nicht eine gefunden, worin er ein Herz hätte abdrücken können. Beinahe muß man also fürchten, es war in diesem reichen Genius nur die

Armut des Herzens, die seinen Beruf zur Satire bestimmte. Wäre es anders, so hätte er doch irgend auf seinem weiten Wege aus diesem engen Gleise treten müssen. Aber bei allem noch so großen Wechsel des Stoffes und der äußeren Form sehen wir diese innere Form in ewigem, dürftigem Einerlei wiederkehren, und trotz seiner voluminösen Laufbahn hat er doch den Kreis der Menschheit in sich selbst nicht erfüllt, den man in den obenerwähnten Satirikern mit Freuden durchlaufen findet.

Setzt der Dichter die Natur der Kunst und das Ideal der Wirklichkeit so entgegen, daß die Darstellung des ersten überwiegt, und das Wohlgefallen an demselben herrschende Empfindung wird, so nenne ich ihn elegisch. Auch diese Gattung hat wie die Satire zwei Klassen unter sich. Entweder ist die Natur und das Ideal ein Gegenstand der Trauer, wenn jene als verloren, dieses als unerreicht dargestellt wird. Oder beide sind ein Gegenstand der Freude, indem sie als wirklich vorgestellt werden. Das erste gibt die Elegie in engerer, das andere die Idylle in weitester Bedeutung.[1])

---

[1]) Daß ich die Benennungen Satire, Elegie und Idylle in einem weiteren Sinne gebrauche, als gewöhnlich geschieht, werde ich bei Lesern, die tiefer in die Sache dringen, kaum zu verantworten brauchen. Meine Absicht dabei ist keineswegs, die Grenzen zu verrücken, welche die bisherige Observanz sowohl der Satire und Elegie als der Idylle mit gutem Grunde gesteckt hat; ich sehe bloß auf die in diesen Dichtungsarten herrschende Empfindungsweise, und es ist ja bekannt genug, daß diese sich keineswegs in jene engen Grenzen einschließen läßt. Elegisch rührt uns nicht bloß die Elegie, welche ausschließlich so genannt wird; auch der dramatische und epische Dichter können uns auf elegische Weise bewegen. In der Messiade, in Thomsons Jahreszeiten, im verlornen Paradies, im befreiten Jerusalem finden wir mehrere Gemälde, die sonst nur der Idylle, der Elegie, der Satire eigen sind. Ebenso, mehr oder weniger, fast in jedem pathetischen Gedichte. Daß ich aber die Idylle selbst zur elegischen Gattung rechne, scheint eher einer Rechtfertigung zu bedürfen. Man erinnere sich aber, daß hier nur von derjenigen Idylle die Rede ist, welche eine Spezies der sentimentalischen Dichtung ist, zu deren Wesen es gehört, daß die Natur der Kunst und das Ideal der Wirklichkeit entgegengesetzt werde. Geschieht dieses auch nicht ausdrücklich

Wie der Unwille bei der pathetischen und wie der Spott bei der scherzhaften Satire, so darf bei der Elegie die Trauer nur aus einer durch das Ideal erweckten Begeisterung fließen. Dadurch allein erhält die Elegie poetischen Gehalt, und jede andere Quelle derselben ist völlig unter der Würde der Dichtkunst. Der elegische Dichter sucht die Natur, aber in ihrer Schönheit, nicht bloß in ihrer Annehmlichkeit, in ihrer Übereinstimmung mit Ideen, nicht bloß in ihrer Nachgibigkeit gegen das Bedürfnis. Die Trauer über verlorene Freuden, über das aus der Welt verschwundene goldene Alter, über das entflohene Glück der Jugend, der Liebe u. s. w. kann nur alsdann der Stoff zu einer elegischen Dichtung werden, wenn jene Zustände sinnlichen Friedens zugleich als Gegenstände moralischer Harmonie sich vorstellen lassen. Ich kann deswegen die Klaggesänge des Ovid, die er aus seinem Verbannungsort am Euxin anstimmt, wie rührend sie auch sind, und wie viel Dichterisches auch

von dem Dichter, und stellt er das Gemälde der unverdorbenen Natur oder des erfüllten Ideales rein und selbständig vor unsere Augen, so ist jener Gegensatz doch in seinem Herzen, und wird sich, auch ohne seinen Willen, in jedem Pinselstrich verraten. Ja, wäre dieses nicht, so würde schon die Sprache, deren er sich bedienen muß, weil sie den Geist der Zeit an sich trägt und den Einfluß der Kunst erfahren, uns die Wirklichkeit mit ihren Schranken, die Kultur mit ihrer Künstelei in Erinnerung bringen; ja unser eigenes Herz würde jenem Bilde der reinen Natur die Erfahrung der Verderbnis gegenüberstellen, und so die Empfindungsart, wenn auch der Dichter es nicht darauf angelegt hätte, in uns elegisch machen. Dies letztere ist so unvermeidlich, daß selbst der höchste Genuß, den die schönsten Werke der naiven Gattung aus alten und neuen Zeiten dem kultivierten Menschen gewähren, nicht lange rein bleibt, sondern früher oder später von einer elegischen Empfindung begleitet sein wird. Schließlich bemerke ich noch, daß die hier versuchte Einteilung, eben deswegen weil sie sich bloß auf den Unterschied in der Empfindungsweise gründet, in der Einteilung der Gedichte selbst und der Ableitung der poetischen Arten ganz und gar nichts bestimmen soll; denn da der Dichter, auch in demselben Werke, keineswegs an dieselbe Empfindungsweise gebunden ist, so kann jene Einteilung nicht davon, sondern muß von der Form der Darstellung hergenommen werden.

einzelne Stellen haben, im ganzen nicht wohl als ein poetisches Werk betrachten. Es ist viel zu wenig Energie, viel zu wenig Geist und Adel in seinem Schmerz. Das Bedürfnis, nicht die Begeisterung stieß jene Klagen aus; es atmet darin, wenngleich keine gemeine Seele, doch die gemeine Stimmung eines edleren Geistes, den sein Schicksal zu Boden drückte. Zwar wenn wir uns erinnern, daß es Rom, und das Rom des Augustus ist, um das er trauert, so verzeihen wir dem Sohn der Freude seinen Schmerz; aber selbst das herrliche Rom mit allen seinen Glückseligkeiten ist, wenn nicht die Einbildungskraft es erst veredelt, bloß eine endliche Größe, mithin ein unwürdiges Objekt für die Dichtkunst, die, erhaben über alles, was die Wirklichkeit aufstellt, nur das Recht hat, um das Unendliche zu trauern.

Der Inhalt der dichterischen Klage kann also niemals ein äußerer, jederzeit nur ein innerer idealischer Gegenstand sein; selbst wenn sie einen Verlust in der Wirklichkeit betrauert, muß sie ihn erst zu einem idealischen umschaffen. In dieser Reduktion des Beschränkten auf ein Unendliches besteht eigentlich die poetische Behandlung. Der äußere Stoff ist daher an sich selbst immer gleichgültig, weil ihn die Dichtkunst niemals so brauchen kann, wie sie ihn findet, sondern nur durch das, was sie selbst daraus macht, ihm die poetische Würde gibt. Der elegische Dichter sucht die Natur, aber als eine Idee und in einer Vollkommenheit, in der sie nie existiert hat, wenn er sie gleich als etwas Dagewesenes und nun Verlorenes beweint. Wenn uns Ossian von den Tagen erzählt, die nicht mehr sind, und von den Helden, die verschwunden sind, so hat seine Dichtungskraft jene Bilder der Erinnerung längst in Ideale, jene Helden in Götter umgestaltet. Die Erfahrungen eines bestimmten Verlustes haben sich zur Idee der allgemeinen Vergänglichkeit erweitert, und der gerührte Barde, den das Bild des allgegenwärtigen Ruins verfolgt, schwingt sich zum Himmel auf, um dort in dem Sonnenlauf ein Sinnbild des Unvergänglichen zu finden.[1])

[1]) Man lese z. B. das treffliche Gedicht Carton betitelt.

Ich wende mich sogleich zu den neueren Poeten in der elegischen Gattung. Rousseau, als Dichter wie als Philosoph, hat keine andere Tendenz, als die Natur entweder zu suchen, oder an der Kunst zu rächen. Je nachdem sich sein Gefühl entweder bei der einen oder der anderen verweilt, finden wir ihn bald elegisch gerührt, bald zu Juvenalischer Satire begeistert, bald, wie in seiner Julie, in das Feld der Idylle entzückt. Seine Dichtungen haben unwidersprechlich poetischen Gehalt, da sie ein Ideal behandeln, nur weiß er denselben nicht auf poetische Weise zu gebrauchen. Sein ernster Charakter läßt ihn zwar nie zur Frivolität herabsinken, aber erlaubt ihm auch nicht, sich bis zum poetischen Spiel zu erheben. Bald durch Leidenschaft, bald durch Abstraktion angespannt, bringt er es selten oder nie zu der ästhetischen Freiheit, welche der Dichter seinem Stoff gegenüber behaupten, seinem Leser mitteilen muß. Entweder es ist seine kranke Empfindlichkeit, die über ihn herrscht und seine Gefühle bis zum Peinlichen treibt; oder es ist seine Denkkraft, die seiner Imagination Fesseln anlegt und durch die Strenge des Begriffs die Anmut des Gemäldes vernichtet. Beide Eigenschaften, deren innige Wechselwirkung und Vereinigung den Poeten eigentlich ausmacht, finden sich bei diesem Schriftsteller in ungewöhnlich hohem Grade, und nichts fehlt, als daß sie sich auch wirklich miteinander vereinigt äußerten, daß seine Selbsttätigkeit sich mehr in sein Empfinden, daß seine Empfänglichkeit sich mehr in sein Denken mischte. Daher ist auch in dem Ideale, das er von der Menschheit aufstellt, auf die Schranken derselben zu viel, auf ihr Vermögen zu wenig Rücksicht genommen, und überall mehr ein Bedürfnis nach physischer Ruhe als nach moralischer Übereinstimmung darin sichtbar. Seine leidenschaftliche Empfindlichkeit ist schuld, daß er die Menschheit, um nur des Streits in derselben recht bald los zu werden, lieber zu der geistlosen Einförmigkeit des ersten Standes zurückgeführt, als jenen Streit in der geistreichen Harmonie einer völlig durchgeführten Bildung geendigt sehen, daß er die Kunst lieber gar nicht anfangen lassen, als ihre Vollendung erwarten will, kurz,

daß er das Ziel lieber niedriger steckt, und das Ideal lieber herabsetzt, um es nur desto schneller, um es nur desto sicherer zu erreichen.

Unter Deutschlands Dichtern in dieser Gattung will ich hier nur Hallers, Kleists und Klopstocks erwähnen. Der Charakter ihrer Dichtung ist sentimentalisch; durch Ideen rühren sie uns, nicht durch sinnliche Wahrheit, nicht sowohl weil sie selbst Natur sind, als weil sie uns für Natur zu begeistern wissen. Was indessen von dem Charakter sowohl dieser als aller sentimentalischen Dichter im ganzen wahr ist, schließt natürlicherweise darum keineswegs das Vermögen aus, im einzelnen uns durch naive Schönheit zu rühren: ohne das würden sie überall keine Dichter sein. Nur ihr eigentlicher und herrschender Charakter ist es nicht, mit ruhigem, einfältigem und leichtem Sinn zu empfangen und das Empfangene ebenso wieder darzustellen. Unwillkürlich drängt sich die Phantasie der Anschauung, die Denkkraft der Empfindung zuvor, und man verschließt Auge und Ohr, um betrachtend in sich selbst zu versinken. Das Gemüt kann keinen Eindruck erleiden, ohne sogleich seinem eigenen Spiel zuzusehen, und was es in sich hat, durch Reflexion sich gegenüber und aus sich herauszustellen. Wir erhalten auf diese Art nie den Gegenstand, nur was der reflektierende Verstand des Dichters aus dem Gegenstand machte, und selbst dann, wenn der Dichter selbst dieser Gegenstand ist, wenn er uns seine Empfindungen darstellen will, erfahren wir nicht seinen Zustand unmittelbar und aus der ersten Hand, sondern wie sich derselbe in seinem Gemüt reflektiert, was er als Zuschauer seiner selbst darüber gedacht hat. Wenn Haller den Tod seiner Gattin betrauert (man kennt das schöne Lied) und folgendermaßen anfängt:

> Soll ich von deinem Tode singen
> O Mariane welch ein Lied!
> Wenn Seufzer mit den Worten ringen
> Und ein Begriff den andern flieht u. s. f.

so finden wir diese Beschreibung genau wahr, aber wir fühlen auch, daß uns der Dichter nicht eigentlich seine

Empfindungen, sondern seine Gedanken darüber mitteilt. Er rührt uns deswegen auch weit schwächer, weil er selbst schon sehr viel erkältet sein mußte, um ein Zuschauer seiner Rührung zu sein.

Schon der größtenteils übersinnliche Stoff der Hallerischen und zum Teil auch der Klopstockischen Dichtungen schließt sie von der naiven Gattung aus; sobald daher jener Stoff überhaupt nur poetisch bearbeitet werden sollte, so mußte er, da er keine körperliche Natur annehmen und folglich kein Gegenstand der sinnlichen Anschauung werden konnte, ins Unendliche hinübergeführt und zu einem Gegenstand der geistigen Anschauung erhoben werden. Überhaupt läßt sich nur in diesem Sinne eine didaktische Poesie ohne inneren Widerspruch denken; denn, um es noch einmal zu wiederholen, nur diese zwei Felder besitzt die Dichtkunst; entweder sie muß sich in der Sinnenwelt oder sie muß sich in der Ideenwelt aufhalten, da sie im Reich der Begriffe oder in der Verstandeswelt schlechterdings nicht gedeihen kann. Noch, ich gestehe es, kenne ich kein Gedicht in dieser Gattung, weder aus älterer noch neuerer Literatur, welches den Begriff, den es bearbeitet, rein und vollständig entweder bis zur Individualität herab oder bis zur Idee hinaufgeführt hätte. Der gewöhnliche Fall ist, wenn es noch glücklich geht, daß zwischen beiden abgewechselt wird, währenddaß der abstrakte Begriff herrscht, und daß der Einbildungskraft, welche auf dem poetischen Felde zu gebieten haben soll, bloß verstattet wird, den Verstand zu bedienen. Dasjenige didaktische Gedicht, worin der Gedanke selbst poetisch wäre, und es auch bliebe, ist noch zu erwarten.

Was hier im allgemeinen von allen Lehrgedichten gesagt wird, gilt auch von den Hallerschen insbesondere. Der Gedanke selbst ist kein dichterischer Gedanke, aber die Ausführung wird es zuweilen, bald durch den Gebrauch der Bilder, bald durch den Aufschwung zu Ideen. Nur in der letzteren Qualität gehören sie hierher. Kraft und Tiefe und ein pathetischer Ernst charakterisieren diesen Dichter. Von einem Ideal ist seine Seele entzündet, und sein glühendes Gefühl für Wahrheit sucht

in den stillen Alpentälern die aus der Welt verschwundene Unschuld. Tief rührend ist seine Klage, mit energischer, fast bitterer Satire zeichnet er die Verirrungen des Verstandes und Herzens und mit Liebe die schöne Einfalt der Natur. Nur überwiegt überall zu sehr der Begriff in seinen Gemälden, so wie in ihm selbst der Verstand über die Empfindung den Meister spielt. Daher lehrt er durchgängig mehr, als er darstellt, und stellt durchgängig mit mehr kräftigen als lieblichen Zügen dar. Er ist groß, kühn, feurig, erhaben; zur Schönheit aber hat er sich selten oder niemals erhoben.

An Ideengehalt und an Tiefe des Geistes steht Kleist diesem Dichter um vieles nach; an Anmut möchte er ihn übertreffen, wenn wir ihm anders nicht, wie zuweilen geschieht, einen Mangel auf der einen Seite für eine Stärke auf der anderen anrechnen. Kleists gefühlvolle Seele schwelgt am liebsten im Anblick ländlicher Scenen und Sitten. Er flieht gerne das leere Geräusch der Gesellschaft und findet im Schoß der leblosen Natur die Harmonie und den Frieden, den er in der moralischen Welt vermißt. Wie rührend ist seine Sehnsucht nach Ruhe![1]) Wie wahr und gefühlt, wenn er singt:

„O Welt du bist des wahren Lebens Grab,
Oft reizet mich ein heißer Trieb zur Tugend,
Für Wehmut rollt ein Bach die Wang' herab,
Das Beispiel siegt und du, o Feu'r der Jugend,
Ihr trocknet bald die edeln Tränen ein.
Ein wahrer Mensch muß fern von Menschen sein."

Aber hat ihn sein Dichtungstrieb aus dem einengenden Kreis der Verhältnisse heraus in die geistreiche Einsamkeit der Natur geführt, so verfolgt ihn auch noch bis hierher das ängstliche Bild des Zeitalters und leider auch seine Fesseln. Was er fliehet, ist in ihm, was er suchet, ist ewig außer ihm; nie kann er den üblen Einfluß seines Jahrhunderts verwinden. Ist sein Herz gleich feurig, seine Phantasie gleich energisch genug, die toten Gebilde des Verstandes durch die Darstellung zu beseelen, so entseelt der kalte Gedanke ebenso oft wieder die lebendige

[1]) Man sehe das Gedicht dieses Namens in seinen Werken.

Schöpfung der Dichtungskraft, und die Reflexion stört das geheime Werk der Empfindung. Bunt zwar und prangend wie der Frühling, den er besang, ist seine Dichtung, seine Phantasie ist rege und tätig, doch möchte man sie eher veränderlich als reich, eher spielend als schaffend, eher unruhig fortschreitend als sammelnd und bildend nennen. Schnell und üppig wechseln Züge auf Züge, aber ohne sich zum Individuum zu konzentrieren, ohne sich zum Leben zu füllen und zur Gestalt zu runden. Solange er bloß lyrisch dichtet und bloß bei landschaftlichen Gemälden verweilt, läßt uns teils die größere Freiheit der lyrischen Form, teils die willkürlichere Beschaffenheit seines Stoffes diesen Mangel übersehen, indem wir hier überhaupt mehr die Gefühle des Dichters als den Gegenstand selbst dargestellt verlangen. Aber der Fehler wird nur allzu merklich, wenn er sich, wie in seinem Cissides und Paches, und in seinem Seneka, herausnimmt, Menschen und menschliche Handlungen darzustellen; weil hier die Einbildungskraft sich zwischen festen und notwendigen Grenzen eingeschlossen sieht, und der poetische Effekt nur aus dem Gegenstand hervorgehen kann. Hier wird er dürftig, langweilig, mager und bis zum Unerträglichen frostig: ein warnendes Beispiel für alle, die ohne inneren Beruf aus dem Felde musikalischer Poesie in das Gebiet der bildenden sich versteigen. Einem verwandten Genie, dem Thomson, ist die nämliche Menschlichkeit begegnet.

In der sentimentalischen Gattung und besonders in dem elegischen Teil derselben möchten wenige aus den neueren und noch wenigere aus den älteren Dichtern mit unserem Klopstock zu vergleichen sein. Was nur immer, außerhalb den Grenzen lebendiger Form und außer dem Gebiete der Individualität, im Felde der Idealität zu erreichen ist, ist von diesem musikalischen Dichter geleistet.[1]) Zwar würde man ihm großes Unrecht

[1]) Ich sage musikalischen, um hier an die doppelte Verwandtschaft der Poesie mit der Tonkunst und mit der bildenden Kunst zu erinnern. Je nachdem nämlich die Poesie entweder einen bestimmten Gegenstand nachahmt, wie die bildenden Künste tun, oder je nachdem sie, wie die Tonkunst, bloß einen

tun, wenn man ihm jene individuelle Wahrheit und Lebendigkeit, womit der naive Dichter seinen Gegenstand schildert, überhaupt absprechen wollte. Viele seiner Oden, mehrere einzelne Züge in seinen Dramen und in seinem Messias stellen den Gegenstand mit treffender Wahrheit und in schöner Umgrenzung dar; da besonders, wo der Gegenstand sein eigenes Herz ist, hat er nicht selten eine große Natur, eine reizende Naivetät bewiesen. Nur liegt hierin seine Stärke nicht, nur möchte sich diese Eigenschaft nicht durch das Ganze seines dichterischen Kreises durchführen lassen. So eine herrliche Schöpfung die Messiade in musikalisch poetischer Rücksicht nach der oben gegebenen Bestimmung ist, so vieles läßt sie in plastisch poetischer noch zu wünschen übrig, wo man bestimmte und für die Anschauung bestimmte Formen erwartet. Bestimmt genug möchten vielleicht noch die Figuren in diesem Gedichte sein, aber nicht für die Anschauung; nur die Abstraktion hat sie erschaffen, nur die Abstraktion kann sie unterscheiden. Sie sind gute Exempel zu Begriffen, aber keine Individuen, keine lebenden Gestalten. Der Einbildungskraft, an die doch der Dichter sich wenden, und die er durch die durchgängige Bestimmtheit seiner Formen beherrschen soll, ist es viel zu sehr frei gestellt, auf was Art sie sich diese Menschen und Engel, diese Götter und Satane, diesen Himmel und diese Hölle versinnlichen will. Es ist ein Umriß gegeben, innerhalb dessen der Verstand sie notwendig denken muß, aber keine feste Grenze ist gesetzt, innerhalb deren die Phantasie sie notwendig darstellen müßte. Was ich hier von den Charakteren sage, gilt von allem, was in diesem Gedichte Leben und Hand-

---

bestimmten Zustand des Gemüts hervorbringt, ohne dazu eines bestimmten Gegenstandes nötig zu haben, kann sie bildend (plastisch) oder musikalisch genannt werden. Der letztere Ausdruck bezieht sich also nicht bloß auf dasjenige, was in der Poesie, wirklich und der Materie nach, Musik ist, sondern überhaupt auf alle diejenigen Effekte derselben, die sie hervorzubringen vermag, ohne die Einbildungskraft durch ein bestimmtes Objekt zu beherrschen; und in diesem Sinne nenne ich Klopstock vorzugsweise einen musikalischen Dichter.

lung ist oder sein soll; und nicht bloß in dieser Epopöe, auch in den dramatischen Poesien unseres Dichters. Für den Verstand ist alles trefflich bestimmt und begrenzt (ich will hier nur an seinen Judas, seinen Pilatus, seinen Philo, seinen Salomo im Trauerspiel dieses Namens erinnern), aber es ist viel zu formlos für die Einbildungskraft, und hier, ich gestehe es frei heraus, finde ich diesen Dichter ganz und gar nicht in seiner Sphäre.

Seine Sphäre ist immer das Ideenreich, und ins Unendliche weiß er alles, was er bearbeitet, hinüberzuführen. Man möchte sagen, er ziehe allem, was er behandelt, den Körper aus, um es zu Geist zu machen, so wie andere Dichter alles Geistige mit einem Körper bekleiden. Beinahe jeder Genuß, den seine Dichtungen gewähren, muß durch eine Übung der Denkkraft errungen werden; alle Gefühle, die er, und zwar so innig und so mächtig, in uns zu erregen weiß, strömen aus übersinnlichen Quellen hervor. Daher dieser Ernst, diese Kraft, dieser Schwung, diese Tiefe, die alles charakterisieren, was von ihm kommt; daher auch diese immerwährende Spannung des Gemüts, in der wir bei Lesung desselben erhalten werden. Kein Dichter (Young etwa ausgenommen, der darin mehr fordert als Er, aber ohne es, wie er tut, zu vergüten) dürfte sich weniger zum Liebling und zum Begleiter durchs Leben schicken, als gerade Klopstock, der uns immer nur aus dem Leben herausführt, immer nur den Geist unter die Waffen ruft, ohne den Sinn mit der ruhigen Gegenwart eines Objekts zu erquicken. Keusch, überirdisch, unkörperlich, heilig wie seine Religion ist seine dichterische Muse, und man muß mit Bewunderung gestehen, daß er, wiewohl zuweilen in diesen Höhen verirrt, doch niemals davon herabgesunken ist. Ich bekenne daher unverhohlen, daß mir für den Kopf desjenigen etwas bange ist, der wirklich und ohne Affektation diesen Dichter zu seinem Lieblingsbuche machen kann; zu einem Buche nämlich, bei dem man zu jeder Lage sich stimmen, zu dem man aus jeder Lage zurückkehren kann; auch, dächte ich, hätte man in Deutschland Früchte genug von seiner gefährlichen Herrschaft gesehen. Nur in gewissen exaltierten Stimmungen des Gemüts kann er

gesucht und empfunden werden; deswegen ist er auch der Abgott der Jugend, obgleich bei weitem nicht ihre glücklichste Wahl. Die Jugend, die immer über das Leben hinausstrebt, die alle Form fliehet, und jede Grenze zu enge findet, ergeht sich mit Liebe und Lust in den endlosen Räumen, die ihr von diesem Dichter aufgetan werden. Wenn dann der Jüngling Mann wird, und aus dem Reiche der Ideen in die Grenzen der Erfahrung zurückkehrt, so verliert sich vieles, sehr vieles von jener enthusiastischen Liebe, aber nichts von der Achtung, die man einer so einzigen Erscheinung, einem so außerordentlichen Genius, einem so sehr veredelten Gefühl, die der Deutsche besonders einem so hohen Verdienste schuldig ist.

Ich nannte diesen Dichter vorzugsweise in der elegischen Gattung groß, und kaum wird es nötig sein, dieses Urteil noch besonders zu rechtfertigen. Fähig zu jeder Energie und Meister auf dem ganzen Felde sentimentalischer Dichtung kann er uns bald durch das höchste Pathos erschüttern, bald in himmlisch süße Empfindungen wiegen; aber zu einer hohen geistreichen Wehmut neigt sich doch überwiegend sein Herz, und wie erhaben auch seine Harfe, seine Lyra tönt, so werden die schmelzenden Töne seiner Laute doch immer wahrer und tiefer und beweglicher klingen. Ich berufe mich auf jedes rein gestimmte Gefühl, ob es nicht alles Kühne und Starke, alle Fiktionen, alle prachtvollen Beschreibungen, alle Muster oratorischer Beredtsamkeit im Messias, alle schimmernden Gleichnisse, worin unser Dichter so vorzüglich glücklich ist, für die zarten Empfindungen hingeben würde, welche in der Elegie an Ebert, in dem herrlichen Gedicht Bardale, den frühen Gräbern, der Sommernacht, dem Zürcher See und mehreren anderen aus dieser Gattung atmen. So ist mir die Messiade als ein Schatz elegischer Gefühle und idealischer Schilderungen teuer, wie wenig sie mich auch als Darstellung einer Handlung und als ein episches Werk befriedigt.

Vielleicht sollte ich, ehe ich dieses Gebiet verlasse, auch noch an die Verdienste eines Uz, Denis, Geßner (in seinem Tod Abels), Jacobi, von Gerstenberg,

eines Hölty, von Göckingk, und mehrerer anderen in dieser Gattung erinnern, welche alle uns durch Ideen rühren, und, in der oben festgesetzten Bedeutung des Worts, sentimentalisch gedichtet haben. Aber mein Zweck ist nicht, eine Geschichte der deutschen Dichtkunst zu schreiben, sondern das oben gesagte durch einige Beispiele aus unserer Literatur klar zu machen. Die Verschiedenheit des Weges wollte ich zeigen, auf welchem alte und moderne, naive und sentimentalische Dichter zu dem nämlichen Ziele gehen — daß, wenn uns jene durch Natur, Individualität und lebendige Sinnlichkeit rühren, diese durch Ideen und hohe Geistigkeit eine ebenso große, wenn gleich keine so ausgebreitete, Macht über unser Gemüt beweisen.

An den bisherigen Beispielen hat man gesehen, wie der sentimentalische Dichtergeist einen natürlichen Stoff behandelt; man könnte aber auch interessiert sein zu wissen, wie der naive Dichtergeist mit einem sentimentalischen Stoff verfährt. Völlig neu und von einer ganz eigenen Schwierigkeit scheint diese Aufgabe zu sein, da in der alten und naiven Welt ein solcher Stoff sich nicht vorfand, in der neuen aber der Dichter dazu fehlen möchte. Dennoch hat sich das Genie auch diese Aufgabe gemacht, und auf eine bewundernswürdig glückliche Weise aufgelöst. Ein Charakter, der mit glühender Empfindung ein Ideal umfaßt, und die Wirklichkeit flieht, um nach einem wesenlosen Unendlichen zu ringen, der, was er in sich selbst unaufhörlich zerstört, unaufhörlich außer sich suchet, dem nur seine Träume das Reelle, seine Erfahrungen ewig nur Schranken sind, der endlich in seinem eigenen Dasein nur eine Schranke sieht, und auch diese, wie billig ist, noch einreißt, um zu der wahren Realität durchzudringen — dieses gefährliche Extrem des sentimentalischen Charakters ist der Stoff eines Dichters geworden, in welchem die Natur getreuer und reiner als in irgend einem anderen wirkt, und der sich unter modernen Dichtern vielleicht am wenigsten von der sinnlichen Wahrheit der Dinge entfernt.

Es ist interessant zu sehen, mit welchem glücklichen Instinkt alles, was dem sentimentalischen Charakter

Nahrung gibt, im Werther zusammengedrängt ist; schwärmerische unglückliche Liebe, Empfindsamkeit für Natur, Religionsgefühle, philosophischer Kontemplationsgeist, endlich, um nichts zu vergessen, die düstere, gestaltlose, schwermütige Ossianische Welt. Rechnet man dazu, wie wenig empfehlend, ja wie feindlich die Wirklichkeit dagegen gestellt ist, und wie von außen her alles sich vereinigt, den Gequälten in seine Idealwelt zurückzudrängen, so sieht man keine Möglichkeit, wie ein solcher Charakter aus einem solchen Kreise sich hätte retten können. In dem Tasso des nämlichen Dichters kehrt der nämliche Gegensatz, wiewohl in verschiedenen Charakteren zurück; selbst in seinem neuesten Roman stellt sich, so wie in jenem ersten, der poetisierende Geist dem nüchternen Gemeinsinn, das Ideale dem Wirklichen, die subjektive Vorstellungsweise der objektiven — — aber mit welcher Verschiedenheit! entgegen: sogar im Faust treffen wir den nämlichen Gegensatz, freilich wie auch der Stoff dies erforderte, auf beiden Seiten sehr vergröbert und materialisiert wieder an; es verlohnte wohl der Mühe, eine psychologische Entwicklung dieses in vier so verschiedene Arten spezifizierten Charakters zu versuchen.

Es ist oben bemerkt worden, daß die bloß leichte und joviale Gemütsart, wenn ihr nicht eine innere Ideenfülle zum Grund liegt, noch gar keinen Beruf zur scherzhaften Satire abgebe, so freigebig sie auch im gewöhnlichen Urteil dafür genommen wird; ebensowenig Beruf gibt die bloß zärtliche Weichmütigkeit und Schwermut zur elegischen Dichtung. Beiden fehlt zu dem wahren Dichtertalente das energische Prinzip, welches den Stoff beleben muß, um das wahrhaft Schöne zu erzeugen. Produkte dieser zärtlichen Gattung können uns daher bloß schmelzen und ohne das Herz zu erquicken und den Geist zu beschäftigen, bloß der Sinnlichkeit schmeicheln. Ein fortgesetzter Hang zu dieser Empfindungsweise muß zuletzt notwendig den Charakter entnerven, und in einen Zustand der Passivität versenken, aus welchem gar keine Realität, weder für das äußere noch innere Leben, hervorgehen kann. Man hat daher sehr recht getan, jenes Übel

der Empfindelei[1]) und weinerliche Wesen, welches durch Mißdeutung und Nachäffung einiger vortrefflicher Werke vor etwa achtzehn Jahren in Deutschland überhand zu nehmen anfing, mit unerbittlichem Spott zu verfolgen; obgleich die Nachgiebigkeit, die man gegen das nicht viel bessere Gegenstück jener elegischen Karrikatur, gegen das spaßhafte Wesen, gegen die herzlose Satire, und die geistlose Laune[2]) zu beweisen geneigt ist, deutlich genug an den Tag legt, daß nicht aus ganz reinen Gründen dagegen geeifert worden ist. Auf der Wage des echten Geschmacks kann das eine so wenig als das andere etwas gelten, weil beiden der ästhetische Gehalt fehlt, der nur in der innigen Verbindung des Geistes mit dem Stoff und in der vereinigten Beziehung eines Produktes auf das Gefühlsvermögen und auf das Ideenvermögen enthalten ist.

Über Siegwart und seine Klostergeschichte hat man gespottet, und die Reisen nach den mittäglichen Frankreich werden bewundert; dennoch haben beide Produkte gleich großen Anspruch auf einen gewissen Grad von Schätzung, und gleich geringen auf ein unbedingtes Lob. Wahre, obgleich überspannte Empfindung macht den ersteren Roman, ein leichter Humor und ein aufgeweckter feiner Verstand macht den zweiten schätzbar; aber so wie es dem einen durchaus an der gehörigen

---

[1]) „Der Hang, wie Herr Adelung sie definiert, zu rührenden sanften Empfindungen, ohne vernünftige Absicht und über das gehörige Maß" — Herr Adelung ist sehr glücklich, daß er nur aus Absicht und gar nur aus vernünftiger Absicht empfindet.

[2]) Man soll zwar gewissen Lesern ihr dürftiges Vergnügen nicht verkümmern, und was geht es zuletzt die Kritik an, wenn es Leute gibt, die sich an dem schmutzigen Witz des Herrn Blumauer erbauen und belustigen können. Aber die Kunstrichter wenigstens sollten sich enthalten, mit einer gewissen Achtung von Produkten zu sprechen, deren Existenz dem guten Geschmack billig ein Geheimnis bleiben sollte. Zwar ist weder Talent noch Laune darin zu verkennen, aber desto mehr ist zu beklagen, daß beides nicht mehr gereinigt ist. Ich sage nichts von unseren deutschen Komödien; die Dichter malen die Zeit, in der sie leben.

Nüchternheit des Verstandes fehlt, so fehlt es dem anderen an ästhetischer Würde. Der erste wird der Erfahrung gegenüber ein wenig lächerlich, der andere wird dem Ideale gegenüber beinahe verächtlich. Da nun das wahrhaft Schöne einerseits mit der Natur und anderseits mit dem Ideale übereinstimmend sein muß, so kann der eine so wenig als der andere auf den Namen eines schönen Werkes Anspruch machen. Indessen ist es natürlich und billig, und ich weiß es aus eigener Erfahrung, daß der Thümmelische Roman mit großem Vergnügen gelesen wird. Da er nur solche Forderungen beleidigt, die aus dem Ideal entspringen, die folglich von dem größten Teil der Leser gar nicht, und von den besseren gerade nicht in solchen Momenten, wo man Romane liest, aufgeworfen werden, die übrigen Forderungen des Geistes und — des Körpers hingegen in nicht gemeinem Grade erfüllt, so muß er und wird mit Recht ein Lieblingsbuch unserer und aller der Zeiten bleiben, wo man ästhetische Werke bloß schreibt, um zu gefallen, und bloß liest, um sich ein Vergnügen zu machen.

Aber hat die poetische Literatur nicht sogar klassische Werke aufzuweisen, welche die hohe Reinheit des Ideals auf ähnliche Weise zu beleidigen, und sich durch die Materialität ihres Inhalts von jener Geistigkeit, die hier von jedem ästhetischen Kunstwerk verlangt wird, sehr weit zu entfernen scheinen? Was selbst der Dichter, der keusche Jünger der Muse, sich erlauben darf, sollte das dem Romanschreiber, der nur sein Halbbruder ist, und die Erde noch so sehr berührt, nicht gestattet sein? Ich darf dieser Frage hier um so weniger ausweichen, da sowohl im elegischen als im satirischen Fache Meisterstücke vorhanden sind, welche eine ganz andere Natur, als diejenige ist, von der dieser Aufsatz spricht, zu suchen, zu empfehlen, und dieselbe nicht sowohl gegen die schlechten als gegen die guten Sitten zu verteidigen das Ansehen haben. Entweder müßten also jene Dichterwerke zu verwerfen oder der hier aufgestellte Begriff elegischer Dichtung viel zu willkürlich angenommen sein.

Was der Dichter sich erlauben darf, hieß es, sollte dem prosaischen Erzähler nicht nachgesehen werden

dürfen? Die Antwort ist in der Frage schon enthalten: was dem Dichter verstattet ist, kann für den, der es nicht ist, nichts beweisen. In dem Begriffe des Dichters selbst und nur in diesem liegt der Grund jener Freiheit, die eine bloß verächtliche Licenz ist, sobald sie nicht aus dem Höchsten und Edelsten, was ihn ausmacht, kann abgeleitet werden.

Die Gesetze des Anstandes sind der unschuldigen Natur fremd; nur die Erfahrung der Verderbnis hat ihnen den Ursprung gegeben. Sobald aber jene Erfahrung einmal gemacht worden, und aus den Sitten die natürliche Unschuld verschwunden ist, so sind es heilige Gesetze, die ein sittliches Gefühl nicht verletzen darf. Sie gelten in einer künstlichen Welt mit demselben Rechte, als die Gesetze der Natur in der Unschuldwelt regieren. Aber eben das macht ja den Dichter aus, daß er alles in sich aufhebt, was an eine künstliche Welt erinnert, daß er die Natur in ihrer ursprünglichen Einfalt wieder in sich herzustellen weiß. Hat er aber dieses getan, so ist er auch eben dadurch von allen Gesetzen losgesprochen, durch die ein verführtes Herz sich gegen sich selbst sicherstellt. Er ist rein, er ist unschuldig, und was der unschuldigen Natur erlaubt ist, ist es auch ihm; bist du, der du ihn liesest oder hörst, nicht mehr schuldlos, und kannst du es nicht einmal momentweise durch seine reinigende Gegenwart werden, so ist es dein Unglück, und nicht das seine; du verlässest ihn, er hat für dich nicht gesungen.

Es läßt sich also, in Absicht auf Freiheiten dieser Art, folgendes festsetzen.

Fürs erste: nur die Natur kann sie rechtfertigen. Sie dürfen mithin nicht das Werk der Wahl und einer absichtlichen Nachahmung sein, denn dem Willen, der immer nach moralischen Gesetzen gerichtet wird, können wir eine Begünstigung der Sinnlichkeit niemals vergeben. Sie müssen also Naivetät sein. Um uns aber überzeugen zu können, daß sie dieses wirklich sind, müssen wir sie von allem übrigen, was gleichfalls in der Natur gegründet ist, unterstützt und begleitet sehen, weil die Natur nur an der strengen Konsequenz, Einheit und

Gleichförmigkeit ihrer Wirkungen zu erkennen ist. Nur einem Herzen, welches alle Künstelei überhaupt, und mithin auch da, wo sie nützt, verabscheut, erlauben wir, sich da, wo sie drückt und einschränkt, davon loszusprechen; nur einem Herzen, welches sich allen Fesseln der Natur unterwirft, erlauben wir, von den Freiheiten derselben Gebrauch zu machen. Alle übrigen Empfindungen eines solchen Menschen müssen folglich das Gepräge der Natürlichkeit an sich tragen; er muß wahr, einfach, frei, offen, gefühlvoll, gerade sein; alle Verstellung, alle List, alle Willkür, alle kleinliche Selbstsucht muß aus seinem Charakter, alle Spuren davon aus seinem Werke verbannt sein.

Fürs zweite: nur die schöne Natur kann dergleichen Freiheiten rechtfertigen. Sie dürfen mithin kein einseitiger Ausbruch der Begierde sein, denn alles, was aus bloßer Bedürftigkeit entspringt, ist verächtlich. Aus dem Ganzen und aus der Fülle menschlicher Natur müssen auch diese sinnlichen Energien hervorgehen. Sie müssen Humanität sein. Um aber beurteilen zu können, daß das Ganze menschlicher Natur, und nicht bloß ein einseitiges und gemeines Bedürfnis der Sinnlichkeit sie fordert, müssen wir das Ganze, von dem sie einen einzelnen Zug ausmachen, dargestellt sehen. An sich selbst ist die sinnliche Empfindungsweise etwas Unschuldiges und Gleichgültiges. Sie mißfällt uns nur darum an einem Menschen, weil sie tierisch ist, und von einem Mangel wahrer vollkommener Menschheit in ihm zeugt; sie beleidigt uns nur darum an einem Dichterwerk, weil ein solches Werk Anspruch macht, uns zu gefallen, mithin auch uns eines solchen Mangels fähig hält. Sehen wir aber in dem Menschen, der sich dabei überraschen läßt, die Menschheit in ihrem ganzen übrigen Umfange wirken; finden wir in dem Werke, worin man sich Freiheiten dieser Art genommen, alle Realitäten der Menschheit ausgedrückt, so ist jener Grund unseres Mißfallens weggeräumt, und wir können uns mit unvergällter Freude an dem naiven Ausdruck wahrer und schöner Natur ergötzen. Derselbe Dichter also, der sich erlauben darf, uns zu Teilnehmern so niedrig menschlicher Gefühle zu

machen, muß uns auf der anderen Seite wieder zu allem, was groß und schön und erhaben menschlich ist, emporzutragen wissen.

Und so hätten wir denn den Maßstab gefunden, dem wir jeden Dichter, der sich etwas gegen den Anstand herausnimmt, und seine Freiheit in Darstellung der Natur bis zu dieser Grenze treibt, mit Sicherheit unterwerfen können. Sein Produkt ist gemein, niedrig, ohne alle Ausnahme verwerflich, sobald es kalt und sobald es leer ist, weil dieses einen Ursprung aus Absicht und aus einem gemeinen Bedürfnis und einen heillosen Anschlag auf unsere Begierden beweist. Es ist hingegen schön, edel, und ohne Rücksicht auf alle Einwendungen einer frostigen Decenz beifallswürdig, sobald es naiv ist, und Geist mit Herz verbindet[1]).

Wenn man mir sagt, daß unter dem hier gegebenen Maßstab die meisten französischen Erzählungen in dieser Gattung, und die glücklichsten Nachahmungen derselben in Deutschland nicht zum besten bestehen möchten —, daß dieses zum Teil auch der Fall mit manchen Produkten unseres anmutigsten und geistreichsten Dichters sein dürfte, seine Meisterstücke sogar nicht ausgenommen, so habe ich nichts darauf zu antworten. Der Ausspruch selbst ist nichts weniger als neu, und ich gebe hier nur die Gründe von einem Urteil an, welches längst schon von jedem feineren Gefühle über diese Gegenstände gefällt worden ist. Eben diese Prinzipien aber, welche in Rücksicht auf jene Schriften vielleicht allzu rigoristisch scheinen, möchten in Rücksicht auf einige andere Werke vielleicht zu liberal befunden werden; denn ich leugne nicht, daß die nämlichen Gründe, aus welchen ich die

---

[1]) Mit Herz; denn die bloß sinnliche Glut des Gemäldes und die üppige Fülle der Einbildungskraft machen es noch lange nicht aus. Daher bleibt Ardinghello bei aller sinnlichen Energie und allem Feuer des Kolorits immer nur eine sinnliche Karikatur, ohne Wahrheit und ohne ästhetische Würde. Doch wird diese seltsame Produktion immer als ein Beispiel des beinahe poetischen Schwungs, den die bloße Begier zu nehmen fähig war, merkwürdig bleiben.

verführerischen Gemälde des römischen und deutschen Ovid, sowie eines Crebillon, Voltaire, Marmontels (der sich einen moralischen Erzähler nennt), Laclos und vieler anderen, einer Entschuldigung durchaus für unfähig halte, mich mit den Elegien des römischen und deutschen Properz, ja selbst mit manchem verschrieenen Produkt des Diderot versöhnen; denn jene sind nur witzig, nur prosaisch, nur lüstern, diese sind poetisch, menschlich und naiv[1]).

*

Es bleiben mir noch einige Worte über diese dritte Spezies sentimentalischer Dichtung zu sagen übrig, wenige Worte nur., denn eine ausführlichere Entwicklung der-

---

[1]) Wenn ich den unsterblichen Verfasser des Agathon, Oberon etc. in dieser Gesellschaft nenne, so muß ich ausdrücklich erklären, daß ich ihn keineswegs mit derselben verwechselt haben will. Seine Schilderungen, auch die bedenklichsten von dieser Seite, haben keine materielle Tendenz (wie sich ein neuerer, etwas unbesonnerer Kritiker vor kurzem zu sagen erlaubte), der Verfasser von Liebe um Liebe und von so vielen anderen naiven und genialischen Werken, in welchen allen sich eine schöne und edle Seele mit unverkennbaren Zügen abbildet, kann eine solche Tendenz gar nicht haben. Aber er scheint mir von dem ganz eigenen Unglück verfolgt zu sein, daß dergleichen Schilderungen durch den Plan seiner Dichtungen notwendig gemacht werden. Der kalte Verstand, der den Plan entwarf, forderte sie ihm ab, und sein Gefühl scheint mir so weit entfernt, sie mit Vorliebe zu begünstigen, daß ich — in der Ausführung selbst immer noch den kalten Verstand zu erkennen glaube. Und gerade diese Kälte in der Darstellung ist ihnen in der Beurteilung schädlich, weil nur die naive Empfindung dergleichen Schilderungen ästhetisch sowohl als moralisch rechtfertigen kann. Ob es aber dem Dichter erlaubt ist, sich bei Entwerfung des Plans einer solchen Gefahr in der Ausführung auszusetzen, und ob überhaupt ein Plan poetisch heißen kann, der, ich will dieses einmal zugeben, nicht kann ausgeführt werden, ohne die keusche Empfindung des Dichters sowohl als seines Lesers zu empören, und ohne beide bei Gegenständen verweilen zu machen, von denen ein veredeltes Gefühl sich so gern entfernt — dies ist es, was ich bezweifle und worüber ich gern ein verständiges Urteil hören möchte.

selben, deren sie vorzüglich bedarf, bleibt einer anderen Zeit vorbehalten [1]).

Die poetische Darstellung unschuldiger und glücklicher Menschheit ist der allgemeine Begriff dieser Dichtungs-

---

[1]) Nochmals muß ich erinnern, daß die Satire, Elegie und Idylle, so wie sie hier als die drei einzig möglichen Arten sentimentalischer Poesie aufgestellt werden, mit den drei besonderen Gedichtarten, welche man unter diesem Namen kennt, nichts gemein haben, als die Empfindungsweise, welche sowohl jenen als diesen eigen ist. Daß es aber, ausserhalb den Grenzen naiver Dichtung, nur diese dreifache Empfindungsweise und Dichtungsweise geben könne, folglich das Feld sentimentalischer Poesie durch diese Einteilung vollständig ausgemessen sei, läßt sich aus dem Begriff der letzteren leichtlich deduzieren.

Die sentimentalische Dichtung nämlich unterscheidet sich dadurch von der naiven, daß sie den wirklichen Zustand, bei dem die letztere stehen bleibt, auf Ideen bezieht, und Ideen auf die Wirklichkeit anwendet. Sie hat es daher immer, wie auch schon oben bemerkt worden ist, mit zwei streitenden Objekten, mit dem Ideale nämlich und mit der Erfahrung, zugleich zu tun, zwischen welchen sich weder mehr noch weniger als gerade die drei folgenden Verhältnisse denken lassen. Entweder ist es der Widerspruch des wirklichen Zustandes oder es ist die Übereinstimmung desselben mit dem Ideal, welche vorzugsweise das Gemüt beschäftigt; oder dieses ist zwischen beiden geteilt. In dem ersten Falle wird es durch die Kraft des inneren Streits, durch die energische Bewegung, in dem anderen wird es durch die Harmonie des inneren Lebens, durch die energische Ruhe befriedigt; in dem dritten wechselt Streit mit Harmonie, wechselt Ruhe mit Bewegung. Dieser dreifache Empfindungszustand gibt drei verschiedenen Dichtungsarten die Entstehung, denen die gebrauchten Benennungen Satire, Idylle, Elegie vollkommen entsprechend sind, sobald man sich nur an die Stimmung erinnert, in welche die, unter diesem Namen vorkommenden Gedichtarten das Gemüt versetzen, und von den Mitteln abstrahiert, wodurch sie dieselbe bewirken.

Wer daher hier noch fragen könnte, zu welcher von den drei Gattungen ich die Epopöe, den Roman, das Trauerspiel u. a. m. zähle, der würde mich ganz und gar nicht verstanden haben. Denn der Begriff dieser letzteren, als einzelner Gedichtarten, wird entweder gar nicht oder doch nicht allein durch die Empfindungsweise bestimmt; vielmehr weiß man, daß solche in mehr als einer Empfindungsweise, folglich auch in mehreren

art. Weil diese Unschuld und dieses Glück mit den künstlichen Verhältnissen der größeren Societät und mit einem gewissen Grad von Ausbildung und Verfeinerung unverträglich schienen, so haben die Dichter den Schauplatz der Idylle aus dem Gedränge des bürgerlichen Lebens heraus in den einfachen Hirtenstand verlegt, und derselben ihre Stelle vor dem Anfange der Kultur in dem kindlichen Alter der Menschheit angewiesen. Man begreift aber wohl, daß diese Bestimmungen bloß zufällig sind, daß sie nicht als der Zweck der Idylle, bloß als das natürlichste Mittel zu demselben in Betrachtung kommen. Der Zweck selbst ist überall nur der, den Menschen im Stand der Unschuld, d. h. in einem Zustand der Harmonie und des Friedens mit sich selbst und von außen darzustellen.

Aber ein solcher Zustand findet nicht bloß vor dem Anfange der Kultur statt, sondern er ist es auch, den die Kultur, wenn sie überall nur eine bestimmte Tendenz haben soll, als ihr letztes Ziel beabsichtet. Die Idee dieses Zustandes allein und der Glaube an die mögliche Realität derselben kann den Menschen mit allen den

---

der von mir aufgestellten Dichtungsarten können ausgeführt werden.

Schließlich bemerke ich hier noch, daß, wenn man die sentimentalische Poesie, wie billig, für eine echte Art (nicht bloß für eine Abart) und für eine Erweiterung der wahren Dichtkunst zu halten geneigt ist, in der Bestimmung der poetischen Arten sowie überhaupt in der ganzen poetischen Gesetzgebung, welche noch immer einseitig auf die Observanz der alten und naiven Dichter gegründet wird, auch auf sie einige Rücksicht muß genommen werden. Der sentimentalische Dichter geht in zu wesentlichen Stücken von dem naiven ab, als daß ihm die Formen, welche dieser eingeführt, überall ungezwungen anpassen könnten. Freilich ist es hier schwer, die Ausnahmen, welche die Verschiedenheit der Art erfordert, von den Ausflüchten, welche das Unvermögen sich erlaubt, immer richtig zu unterscheiden, aber soviel lehrt doch die Erfahrung, daß unter den Händen sentimentalischer Dichter (auch der vorzüglichsten) keine einzige Gedichtart ganz das geblieben ist, was sie bei den Alten gewesen, und daß unter den alten Namen öfters sehr neue Gattungen sind ausgeführt worden.

Übeln versöhnen, denen er auf dem Wege der Kultur unterworfen ist, und wäre sie bloß Schimäre, so würden die Klagen derer, welche die größere Sozietät und die Anbauung des Verstandes bloß als ein Übel verschreien und jenen verlassenen Stand der Natur für den wahren Zweck des Menschen ausgeben, vollkommen gegründet sein. Dem Menschen, der in der Kultur begriffen ist, liegt also unendlich viel daran, von der Ausführbarkeit jener Idee in der Sinnenwelt, von der möglichen Realität jenes Zustandes eine sinnliche Bekräftigung zu erhalten, und da die wirkliche Erfahrung, weit entfernt diesen Glauben zu nähren, ihn vielmehr beständig widerlegt, so kommt auch hier, wie in so vielen anderen Fällen, das Dichtungsvermögen der Vernunft zu Hilfe, um jene Idee zur Anschauung zu bringen und in einem einzelnen Fall zu verwirklichen.

Zwar ist auch jene Unschuld des Hirtenstandes eine poetische Vorstellung, und die Einbildungskraft mußte sich mithin auch dort schon schöpferisch beweisen; aber außerdem daß die Aufgabe dort ungleich einfacher und leichter zu lösen war, so fanden sich in der Erfahrung selbst schon die einzelnen Züge vor, die sie nur auszuwählen und in ein Ganzes zu verbinden brauchte. Unter einem glücklichen Himmel, in den einfachen Verhältnissen des ersten Standes, bei einem beschränkten Wissen wird die Natur leicht befriedigt, und der Mensch verwildert nicht eher, als bis das Bedürfnis ihn ängstigt. Alle Völker, die eine Geschichte haben, haben ein Paradies, einen Stand der Unschuld, ein goldenes Alter; ja jeder einzelne Mensch hat sein Paradies, sein goldenes Alter, dessen er sich, je nachdem er mehr oder weniger Poetisches in seiner Natur hat, mit mehr oder weniger Begeisterung erinnert. Die Erfahrung selbst bietet also Züge genug zu dem Gemälde dar, welches die Hirtenidylle behandelt. Deswegen bleibt aber diese immer eine schöne, eine erhebende Fiktion, und die Dichtungskraft hat in Darstellung derselben wirklich für das Ideal gearbeitet. Denn für den Menschen, der von der Einfalt der Natur einmal abgewichen und der gefährlichen Führung seiner Vernunft überliefert worden ist, ist es

von unendlicher Wichtigkeit, die Gesetzgebung der Natur in einem reinen Exemplar wieder anzuschauen, und sich von den Verderbnissen der Kunst in diesem treuen Spiegel wieder reinigen zu können. Aber ein Umstand findet sich dabei, der den ästhetischen Wert solcher Dichtungen um sehr viel vermindert. Vor dem Anfang der Kultur gepflanzt schließen sie mit den Nachteilen zugleich alle Vorteile derselben aus, und befinden sich ihrem Wesen nach in einem notwendigen Streit mit derselben. Sie führen uns also theoretisch rückwärts, indem sie uns praktisch vorwärts führen und veredeln. Sie stellen unglücklicherweise das Ziel hinter uns, dem sie uns doch entgegenführen sollten, und können uns daher bloß das traurige Gefühl eines Verlustes, nicht das fröhliche der Hoffnung einflößen. Weil sie nur durch Aufhebung aller Kunst und nur durch Vereinfachung der menschlichen Natur ihren Zweck ausführen, so haben sie bei dem höchsten Gehalt für das Herz, allzuwenig für den Geist, und ihr einförmiger Kreis ist zu schnell geendigt. Wir können sie daher nur lieben und aufsuchen, wenn wir der Ruhe bedürftig sind, nicht wenn unsere Kräfte nach Bewegung und Tätigkeit streben. Sie können nur dem kranken Gemüte Heilung, dem gesunden keine Nahrung geben; sie können nicht beleben, nur besänftigen. Diesen in dem Wesen der Hirtenidylle gegründeten Mangel hat alle Kunst der Poeten nicht gut machen können. Zwar fehlt es auch dieser Dichtart nicht an enthusiastischen Liebhabern, und es gibt Leser genug, die einen Amintas und einen Daphnis den größten Meisterstücken der epischen und dramatischen Muse vorziehen können; aber bei solchen Lesern ist es nicht sowohl der Geschmack als das individuelle Bedürfnis, was über Kunstwerke richtet, und ihr Urteil kann folglich hier in keine Betrachtung kommen. Der Leser von Geist und Empfindung verkennt zwar den Wert solcher Dichtungen nicht, aber er fühlt sich seltener zu denselben gezogen und früher davon gesättigt. In dem rechten Moment des Bedürfnisses wirken sie dafür desto mächtiger; aber auf einen solchen Moment soll das wahre Schöne niemals zu warten brauchen, sondern ihn vielmehr erzeugen.

Was ich hier an der Schäferidylle tadle, gilt übrigens nur von der sentimentalischen; denn der naiven kann es nie an Gehalt fehlen, da er hier in der Form selbst schon enthalten ist. Jede Poesie nämlich muß einen unendlichen Gehalt haben, dadurch allein ist sie Poesie; aber sie kann diese Forderung auf zwei verschiedene Arten erfüllen. Sie kann ein Unendliches sein, der Form nach, wenn sie ihren Gegenstand mit allen seinen Grenzen darstellt, wenn sie ihn individualisiert; sie kann ein Unendliches sein der Materie nach, wenn sie von ihrem Gegenstand alle Grenzen entfernt, wenn sie ihn idealisiert; also entweder durch eine absolute Darstellung oder durch Darstellung eines Absoluten. Den ersten Weg geht der naive, den zweiten der sentimentalische Dichter. Jener kann also seinen Gehalt nicht verfehlen, sobald er sich nur treu an die Natur hält, welche immer durchgängig begrenzt, d. h. der Form nach unendlich ist. Diesem hingegen steht die Natur mit ihrer durchgängigen Begrenzung im Wege, da er einen absoluten Gehalt in den Gegenstand legen soll. Der sentimentalische Dichter versteht sich also nicht gut auf seinen Vorteil, wenn er dem naiven Dichter seine Gegenstände abborgt, welche an sich selbst völlig gleichgültig sind, und nur durch die Behandlung poetisch werden. Er setzt sich dadurch ganz unnötigerweise einerlei Grenzen mit jenem, ohne doch die Begrenzung vollkommen durchführen und in der absoluten Bestimmtheit der Darstellung mit demselben wetteifern zu können; er sollte sich also vielmehr gerade in dem Gegenstand von dem naiven Dichter entfernen, weil er diesem, was derselbe in der Form vor ihm voraus hat, nur durch den Gegenstand wieder abgewinnen kann.

Um hiervon die Anwendung auf die Schäferidylle der sentimentalischen Dichter zu machen, so erklärt es sich nun, warum diese Dichtungen bei allem Aufwand von Genie und Kunst weder für das Herz noch für den Geist völlig befriedigend sind. Sie haben ein Ideal ausgeführt und doch die enge dürftige Hirtenwelt beibehalten, da sie doch schlechterdings entweder für das Ideal eine andere Welt, oder für die Hirtenwelt eine andere Dar-

stellung hätten wählen sollen. Sie sind gerade soweit ideal, daß die Darstellung dadurch an individueller Wahrheit verliert, und sind wieder gerade um so viel individuell, daß der idealische Gehalt darunter leidet. Ein Geßnerischer Hirte z. B. kann uns nicht als Natur, nicht durch Wahrheit der Nachahmung entzücken, denn dazu ist er ein zu ideales Wesen; ebensowenig kann er uns als ein Ideal durch das Unendliche des Gedankens befriedigen, denn dazu ist er ein viel zu dürftiges Geschöpf. Er wird also zwar bis auf einen gewissen Punkt allen Klassen von Lesern ohne Ausnahme gefallen, weil er das Naive mit dem Sentimentalen zu vereinigen strebt, und folglich den zwei entgegengesetzten Forderungen, die an ein Gedicht gemacht werden können, in einem gewissen Grade Genüge leistet; weil aber der Dichter, über der Bemühung, beides zu vereinigen, keinem von beiden sein volles Recht erweist, weder ganz Natur noch ganz Ideal ist, so kann er eben deswegen vor einem strengen Geschmack nicht ganz bestehen, der in ästhetischen Dingen nichts Halbes verzeihen kann. Es ist sonderbar, daß diese Halbheit sich auch bis auf die Sprache des genannten Dichters erstreckt, die zwischen Poesie und Prosa unentschieden schwankt, als fürchtete der Dichter in gebundener Rede sich von der wirklichen Natur zu weit zu entfernen, und in ungebundener den poetischen Schwung zu verlieren. Eine höhere Befriedigung gewährt Miltons herrliche Darstellung des ersten Menschenpaares und des Standes der Unschuld im Paradiese; die schönste, mir bekannte Idylle in der sentimentalischen Gattung. Hier ist die Natur edel, geistreich, zugleich voll Fläche und voll Tiefe, der höchste Gehalt der Menschheit ist in die anmutigste Form eingekleidet.

Also auch hier in der Idylle wie in allen anderen poetischen Gattungen, muß man einmal für allemal zwischen der Individualität und der Idealität eine Wahl treffen, denn beiden Forderungen zugleich Genüge leisten wollen, ist, solange man nicht am Ziel der Vollkommenheit steht, der sicherste Weg, beide zugleich zu verfehlen. Fühlt sich der Moderne griechischen Geistes genug, um bei aller Widerspenstigkeit seines Stoffs mit den Griechen

auf ihrem eigenen Felde, nämlich im Felde naiver Dichtung, zu ringen, so tue er es ganz, und tue es ausschließend, und setze sich über jede Forderung des sentimentalischen Zeitgeschmackes hinweg. Erreichen zwar dürfte er seine Muster schwerlich; zwischen dem Original und dem glücklichsten Nachahmer wird immer eine merkliche Distanz offen bleiben, aber er ist auf diesem Wege doch gewiß, ein echt poetisches Werk zu erzeugen[1]). Treibt ihn hingegen der sentimentalische Dichtungstrieb zum Ideale, so verfolge er auch dieses ganz, in völliger Reinheit, und stehe nicht eher als bei dem Höchsten stille, ohne hinter sich zu schauen, ob auch die Wirklichkeit ihm nachkommen möchte. Er verschmähe den unwürdigen Ausweg, den Gehalt des Ideals zu verschlechtern, um es der menschlichen Bedürftigkeit anzupassen, und den Geist auszuschließen, um mit dem Herzen ein leichteres Spiel zu haben. Er führe uns nicht rückwärts in unsere Kindheit, um uns mit den kostbarsten Erwerbungen des Verstandes eine Ruhe erkaufen zu lassen, die nicht länger dauern kann, als der Schlaf unserer Geisteskräfte; sondern führe uns vorwärts zu unserer Mündigkeit, um uns die höhere Harmonie zu empfinden zu geben, die den Kämpfer belohnt, die den Überwinder beglückt. Er mache sich die Aufgabe einer Idylle, welche jene Hirtenunschuld auch in Subjekten der Kultur und unter allen Bedingungen des rüstigsten feurigsten Lebens, des ausgebreitetsten Denkens, der raffiniertesten Kunst, der höchsten gesellschaftlichen Verfeinerung ausführt, welche, mit einem Wort, den Menschen, der nun

[1]) Mit einem solchen Werke hat Herr Voß noch kürzlich in seiner Luise unsere deutsche Literatur nicht bloß bereichert, sondern auch wahrhaft erweitert. Diese Idylle, obgleich nicht durchaus von sentimentalischen Einflüssen frei, gehört ganz zum naiven Geschlecht und ringt durch individuelle Wahrheit und gediegene Natur den besten griechischen Mustern mit seltenem Erfolge nach. Sie kann daher, was ihr zu hohem Ruhme gereicht, mit keinem modernen Gedicht aus ihrem Fache, sondern muß mit griechischen Mustern verglichen werden, mit welchen sie auch den so seltenen Vorzug teilt, uns einen reinen, bestimmten und immer gleichen Genuß zu gewähren.

einmal nicht mehr nach Arkadien zurückkann, bis nach Elysium führt.

Der Begriff dieser Idylle ist der Begriff eines völlig aufgelösten Kampfes sowohl in dem einzelnen Menschen als in der Gesellschaft, einer freien Vereinigung der Neigungen mit dem Gesetze, einer zur höchsten sittlichen Würde hinaufgeläuterten Natur, kurz, er ist kein anderer als das Ideal der Schönheit auf das wirkliche Leben angewendet. Ihr Charakter besteht also darin, daß aller Gegensatz der Wirklichkeit mit dem Ideale, der den Stoff zu der satirischen und elegischen Dichtung hergegeben hatte, vollkommen aufgehoben sei, und mit demselben auch aller Streit der Empfindungen aufhöre. Ruhe wäre also der herrschende Eindruck dieser Dichtungsart, aber Ruhe der Vollendung, nicht der Trägheit; eine Ruhe, die aus dem Gleichgewicht, nicht aus dem Stillstand der Kräfte, die aus der Fülle, nicht aus der Leerheit fließt, und von dem Gefühle eines unendlichen Vermögens begleitet wird. Aber eben darum, weil aller Widerstand hinwegfällt, so wird es hier ungleich schwieriger, als in den zwei vorigen Dichtungsarten, die Bewegung hervorzubringen, ohne welche doch überall keine poetische Wirkung sich denken läßt. Die höchste Einheit muß sein, aber sie darf der Mannigfaltigkeit nichts nehmen; das Gemüt muß befriedigt werden, aber ohne daß das Streben darum aufhöre. Die Auflösung dieser Frage ist es eigentlich, was die Theorie der Idylle zu leisten hat.

Über das Verhältnis beider Dichtungsarten zueinander und zu dem poetischen Ideale ist folgendes festgesetzt worden:

Dem naiven Dichter hat die Natur die Gunst erzeigt, immer als eine ungeteilte Einheit zu wirken, in jedem Moment ein selbständiges und vollendetes Ganze zu sein und die Menschheit, ihrem vollen Gehalt nach, in der Wirklichkeit darzustellen. Dem sentimentalischen hat sie die Macht verliehen oder vielmehr einen lebendigen Trieb eingeprägt, jene Einheit, die durch Abstraktion in ihm aufgehoben worden, aus sich selbst wiederherzustellen, die Menschheit in sich vollständig zu machen,

und aus einem beschränkten Zustand zu einem unendlichen überzugehen.[1]) Der menschlichen Natur ihren völligen Ausdruck zu geben ist aber die gemeinschaftliche Aufgabe beider, und ohne das würden sie gar nicht Dichter heißen können; aber der naive Dichter hat vor dem sentimentalischen immer die sinnliche Realität voraus, indem er dasjenige als eine wirkliche Tatsache ausführt, was der andere nur zu erreichen strebt. Und das ist es auch, was jeder bei sich erfährt, wenn er sich beim Genusse naiver Dichtungen beobachtet. Er fühlt alle Kräfte seiner Menschheit in einem solchen Augenblick tätig, er bedarf nichts, er ist ein Ganzes in sich selbst; ohne etwas in seinem Gefühl zu unterscheiden, freut er sich zugleich seiner geistigen Tätigkeit und seines sinnlichen Lebens. Eine ganz andere Stimmung ist es, in die ihn der sentimentalische Dichter versetzt. Hier fühlt er bloß einen lebendigen Trieb, die Harmonie in sich zu erzeugen, welche er dort wirklich empfand, ein Ganzes aus sich zu machen, die Menschheit in sich zu einem vollendeten Ausdruck zu bringen. Daher ist hier das Gemüt in Bewegung, es ist angespannt, es schwankt zwischen streitenden Gefühlen; da es dort ruhig, aufgelöst, einig mit sich selbst und vollkommen befriedigt ist.

Aber wenn es der naive Dichter dem sentimentalischen auf der einen Seite an Realität abgewinnt, und dasjenige

---

[1]) Für den wissenschaftlich prüfenden Leser bemerke ich, daß beide Empfindungsweisen, in ihrem höchsten Begriff gedacht, sich wie die erste und dritte Kategorie zueinander verhalten, indem die letztere immer dadurch entsteht, daß man die erstere mit ihrem geraden Gegenteil verbindet. Das Gegenteil der naiven Empfindung ist nämlich der reflektierende Verstand, und die sentimentalische Stimmung ist das Resultat des Bestrebens, auch unter den Bedingungen der Reflexion die naive Empfindung, dem Inhalt nach, wiederherzustellen. Dies würde durch das erfüllte Ideal geschehen, in welchem die Kunst der Natur wieder begegnet. Geht man jene drei Begriffe nach den Kategorien durch, so wird man die Natur und die ihr entsprechende naive Stimmung immer in der ersten, die Kunst als Aufhebung der Natur durch den frei wirkenden Verstand immer in der zweiten, endlich das Ideal, in welchem die vollendete Kunst zur Natur zurückkehrt, in der dritten Kategorie antreffen.

zur wirklichen Existenz bringt, wonach dieser nur einen lebendigen Trieb erwecken kann, so hat letzterer wieder den großen Vorteil über den ersteren, daß er dem Trieb einen größeren Gegenstand zu geben imstande ist, als jener geleistet hat und leisten konnte. Alle Wirklichkeit, wissen wir, bleibt hinter dem Ideale zurück; alles Existierende hat seine Schranken, aber der Gedanke ist grenzenlos. Durch diese Einschränkung, der alles Sinnliche unterworfen ist, leidet also auch der naive Dichter, da hingegen die unbedingte Freiheit des Ideenvermögens dem sentimentalischen zu statten kommt. Jener erfüllt zwar also seine Aufgabe, aber die Aufgabe selbst ist etwas Begrenztes; dieser erfüllt zwar die seinige nicht ganz, aber die Aufgabe ist ein Unendliches. Auch hierüber kann einen jeden seine eigene Erfahrung belehren. Von dem naiven Dichter wendet man sich mit Leichtigkeit und Lust zu der lebendigen Gegenwart; der sentimentalische wird immer, auf einige Augenblicke, für das wirkliche Leben verstimmen. Das macht, unser Gemüt ist hier durch das Unendliche der Idee gleichsam über seinen natürlichen Durchmesser ausgedehnt worden, daß nichts Vorhandenes es mehr ausfüllen kann. Wir versinken lieber betrachtend in uns selbst, wo wir für den aufgeregten Trieb in der Ideenwelt Nahrung finden; anstatt daß wir dort aus uns heraus nach sinnlichen Gegenständen streben. Die sentimentalische Dichtung ist die Geburt der Abgezogenheit und Stille, und dazu ladet sie auch ein: die naive ist das Kind des Lebens, und in das Leben führt sie auch zurück.

Ich habe die naive Dichtung eine Gunst der Natur genannt, um zu erinnern, daß die Reflexion keinen Anteil daran habe. Ein glücklicher Wurf ist sie; keiner Verbesserung bedürftig, wenn er gelingt, aber auch keiner fähig, wenn er verfehlt wird. In der Empfindung ist das ganze Werk des naiven Genies absolviert; hier liegt seine Stärke und seine Grenze. Hat es also nicht gleich dichterisch, d. h. nicht gleich vollkommen menschlich empfunden, so kann dieser Mangel durch keine Kunst mehr nachgeholt werden. Die Kritik kann ihm nur zu einer Einsicht des Fehlers verhelfen, aber sie kann keine

Schönheit an dessen Stelle setzen. Durch seine Natur muß das naive Genie alles tun, durch seine Freiheit vermag es wenig; und es wird seinen Begriff erfüllen, sobald nur die Natur in ihm nach einer inneren Notwendigkeit wirkt. Nun ist zwar alles notwendig, was durch Natur geschieht, und das ist auch jedes noch so verunglückte Produkt des naiven Genies, von welchem nichts mehr entfernt ist als Willkürlichkeit; aber ein anderes ist die Nötigung des Augenblicks, ein anderes die innere Notwendigkeit des Ganzen. Als ein Ganzes betrachtet ist die Natur selbständig und unendlich; in jeder einzelnen Wirkung hingegen ist sie bedürftig und beschränkt. Dieses gilt daher auch von der Natur des Dichters. Auch der glücklichste Moment, in welchem sich derselbe befinden mag, ist von einem vorhergehenden abhängig; es kann ihm daher auch nur eine bedingte Notwendigkeit beigelegt werden. Nun ergeht aber die Aufgabe an den Dichter, einen einzelnen Zustand dem menschlichen Ganzen gleich zu machen, folglich ihn absolut und notwendig auf sich selbst zu gründen. Aus dem Moment der Begeisterung muß also jede Spur eines zeitlichen Bedürfnisses entfernt bleiben, und der Gegenstand selbst, so beschränkt er auch sei, darf den Dichter nicht beschränken. Man begreift wohl, daß dieses nur insofern möglich ist, als der Dichter schon eine absolute Freiheit und Fülle des Vermögens zu dem Gegenstande mitbringt, und als er geübt ist, alles mit seiner ganzen Menschheit zu umfassen. Diese Übung kann er aber nur durch die Welt erhalten, in der er lebt, und von der er unmittelbar berührt wird. Das naive Genie steht also in einer Abhängigkeit von der Erfahrung, welche das sentimentalische nicht kennt. Dieses, wissen wir, fängt seine Operation erst da an, wo jenes die seinige beschließt; seine Stärke besteht darin, einen mangelhaften Gegenstand aus sich selbst heraus zu ergänzen, und sich durch eigene Macht aus einem begrenzten Zustand in einen Zustand der Freiheit zu versetzen. Das naive Dichtergenie bedarf also eines Beistandes von außen, da das sentimentalische sich aus sich selbst nährt und reinigt; es muß eine formreiche Natur, eine dichterische

Welt, eine naive Menschheit um sich her erblicken, da es schon in der Sinnenempfindung sein Werk zu vollenden hat. Fehlt ihm nun dieser Beistand von außen, sieht es sich von einem geistlosen Stoff umgeben, so kann nur zweierlei geschehen. Es tritt entweder, wenn die Gattung bei ihm überwiegend ist, aus seiner Art, und wird sentimentalisch, um nur dichterisch zu sein, oder, wenn der Artcharakter die Obermacht behält, es tritt aus seiner Gattung, und wird gemeine Natur, um nur Natur zu bleiben. Das erste dürfte der Fall mit den vornehmsten sentimentalischen Dichtern in der alten römischen Welt und in neueren Zeiten sein. In einem anderen Weltalter geboren, unter einen anderen Himmel verpflanzt, würden sie, die uns jetzt durch Ideen rühren, durch individuelle Wahrheit und naive Schönheit bezaubert haben. Vor dem zweiten möchte sich schwerlich ein Dichter vollkommen schützen können, der in einer gemeinen Welt die Natur nicht verlassen kann.

Die wirkliche Natur nämlich; aber von dieser kann die wahre Natur, die das Subjekt naiver Dichtungen ist, nicht sorgfältig genug unterschieden werden. Wirkliche Natur existiert überall, aber wahre Natur ist desto seltener, denn dazu gehört eine innere Notwendigkeit des Daseins. Wirkliche Natur ist jeder noch so gemeine Ausbruch der Leidenschaft, er mag auch wahre Natur sein, aber eine wahre menschliche ist er nicht; denn diese erfordert einen Anteil des selbständigen Vermögens an jeder Äusserung, dessen Ausdruck jedesmal Würde ist. Wirkliche menschliche Natur ist jede moralische Niederträchtigkeit, aber wahre menschliche Natur ist sie hoffentlich nicht; denn diese kann nie anders als edel sein. Es ist nicht zu übersehen, zu welchen Abgeschmacktheiten diese Verwechslung wirklicher Natur mit wahrer menschlicher Natur in der Kritik wie in der Ausübung verleitet hat: welche Trivialitäten man in der Poesie gestattet, ja lobpreist, weil sie leider! wirkliche Natur sind: wie man sich freut, Karrikaturen, die einen schon aus der wirklichen Welt herausängstigen, in der dichterischen sorgfältig aufbewahrt, und nach dem Leben konterfeit zu sehen. Freilich darf der Dichter auch die

schlechte Natur nachahmen, und bei dem satirischen bringt dieses ja der Begriff schon mit sich: aber in diesem Fall muß seine eigene schöne Natur den Gegenstand übertragen, und der gemeine Stoff den Nachahmer nicht mit sich zu Boden ziehen. Ist nur Er selbst, in dem Moment wenigstens, wo er schildert, wahre menschliche Natur, so hat es nichts zu sagen, was er uns schildert: aber auch schlechterdings nur von einem solchen können wir ein treues Gemälde der Wirklichkeit vertragen. Wehe uns Lesern, wenn die Fratze sich in der Fratze spiegelt; wenn die Geißel der Satire in die Hände desjenigen fällt, den die Natur eine viel ernstlichere Peitsche zu führen bestimmte; wenn Menschen, die, entblößt von allem, was man poetischen Geist nennt, nur das Affentalent gemeiner Nachahmung besitzen, es auf Kosten unseres Geschmackes greulich und schrecklich üben!

Aber selbst dem wahrhaft naiven Dichter, sagte ich, kann die gemeine Natur gefährlich werden; denn endlich ist jene schöne Zusammenstimmung zwischen Empfinden und Denken, welche den Charakter desselben ausmacht, doch nur eine Idee, die in der Wirklichkeit nie ganz erreicht wird, und auch bei den glücklichsten Genies aus dieser Klasse wird die Empfänglichkeit die Selbsttätigkeit immer um etwas überwiegen. Die Empfänglichkeit aber ist immer mehr oder weniger von dem äußeren Eindruck abhängig, und nur eine anhaltende Regsamkeit des produktiven Vermögens, welche von der menschlichen Natur nicht zu erwarten ist, würde verhindern können, daß der Stoff nicht zuweilen eine blinde Gewalt über die Empfänglichkeit ausübte. So oft aber dies der Fall ist, wird aus einem dichterischen Gefühl ein gemeines.[1])

[1]) Wie sehr der naive Dichter von seinem Objekt abhänge, und wie viel, ja wie alles auf sein Empfinden ankomme, darüber kann uns die alte Dichtkunst die besten Belege geben. So weit die Natur in ihnen und außer ihnen schön ist, sind es auch die Dichtungen der Alten; wird hingegen die Natur gemein, so ist auch der Geist aus ihren Dichtungen gewichen. Jeder Leser von feinem Gefühl muß z. B. bei ihren Schilderungen der weiblichen Natur, des Verhältnisses zwischen beiden Geschlechtern und der

Kein Genie aus der naiven Klasse, von Homer bis auf Bodmer herab, hat diese Klippe ganz vermieden; aber freilich ist sie denen am gefährlichsten, die sich einer gemeinen Natur von außen zu erwehren haben, oder die durch Mangel an Disziplin von innen verwildert sind. Jenes ist schuld, daß selbst gebildete Schriftsteller nicht immer von Plattheiten frei bleiben, und dieses verhinderte schon manches herrliche Talent, sich des Platzes zu bemächtigen, zu dem die Natur es berufen hatte. Der Komödiendichter, dessen Genie sich am meisten von dem wirklichen Leben nährt, ist eben daher auch am meisten der Plattheit ausgesetzt, wie auch das Beispiel des

---

Liebe insbesondere eine gewisse Leerheit und einen Überdruß empfinden, den alle Wahrheit und Naivetät in der Darstellung nicht verbannen kann. Ohne der Schwärmerei das Wort zu reden, welche freilich die Natur nicht veredelt sondern verläßt, wird man hoffentlich annehmen dürfen, daß die Natur in Rücksicht auf jenes Verhältnis der Geschlechter und den Affekt der Liebe eines edleren Charakters fähig ist, als ihr die Alten gegeben haben; auch kennt man die zufälligen Umstände, welche der Veredlung jener Empfindungen bei ihnen im Wege standen. Daß es Beschränktheit, nicht innere Notwendigkeit war, was die Alten hierin auf einer niedrigeren Stufe festhielt, lehrt das Beispiel neuerer Poeten, welche soviel weiter gegangen sind, als ihre Vorgänger, ohne doch die Natur zu übertreten. Die Rede ist hier nicht von dem, was sentimentalische Dichter aus diesem Gegenstande zu machen gewußt haben, denn diese gehen über die Natur hinaus in das idealische, und ihr Beispiel kann also gegen die Alten nichts beweisen; bloß davon ist die Rede, wie der nämliche Gegenstand von wahrhaft naiven Dichtern, wie er z. B. in der Sakontala, in den Minnesängern, in manchen Ritterromanen und Ritterepopöen, wie er von Shakespeare, von Fielding und mehreren anderen, selbst deutschen Poeten behandelt ist. Hier wäre nun für die Alten der Fall gewesen, einen von außen zu rohen Stoff von innen heraus, durch das Subjekt, zu vergeistigen, den poetischen Gehalt, der der äußeren Empfindung gemangelt hatte, durch Reflexion nachzuholen, die Natur durch die Idee zu ergänzen, mit einem Wort, durch eine sentimentalische Operation aus einem beschränkten Objekt ein unendliches zu machen. Aber es waren naive, nicht sentimentalische Dichtergenies; ihr Werk war also mit der äußeren Empfindung geendigt.

Aristophanes und Plautus, und fast aller der späteren Dichter lehrt, die in die Fußstapfen derselben getreten sind. Wie tief läßt uns nicht der erhabene Shakespeare zuweilen sinken, mit welchen Trivialitäten quälen uns nicht Lope de Vega, Molière, Regnard, Goldoni, in welchen Schlamm zieht uns nicht Holberg hinab. Schlegel, einer der geistreichsten Dichter unseres Vaterlandes, an dessen Genie es nicht lag, daß er nicht unter den ersten in dieser Gattung glänzt, Gellert, ein wahrhaft naiver Dichter, sowie auch Rabener, Lessing selbst, wenn ich ihn anders hier nennen darf, Lessing, der gebildete Zögling der Kritik und ein so wachsamer Richter seiner selbst — wie büßen sie nicht alle, mehr oder weniger, den geistlosen Charakter der Natur, die sie zum Stoff ihrer Satire erwählten. Von den neuesten Schriftstellern in dieser Gattung nenne ich keinen, da ich keinen ausnehmen kann.

Und nicht genug, daß der naive Dichtergeist in Gefahr ist, sich einer gemeinen Wirklichkeit allzusehr zu nähern — durch die Leichtigkeit, mit der er sich äußert, und durch eben diese größere Annäherung an das wirkliche Leben macht er noch dem gemeinen Nachahmer Mut, sich im poetischen Felde zu versuchen. Die sentimentalische Poesie, wiewohl von einer anderen Seite gefährlich genug, wie ich hernach zeigen werde, hält wenigstens dieses Volk in Entfernung, weil es nicht jedermanns Sache ist, sich zu Ideen zu erheben; die naive Poesie aber bringt es auf den Glauben, als wenn schon die bloße Empfindung, der bloße Humor, die bloße Nachahmung wirklicher Natur den Dichter ausmache. Nichts aber ist widerwärtiger, als wenn der platte Charakter sich einfallen läßt, liebenswürdig und naiv sein zu wollen; er, der sich in alle Hüllen der Kunst stecken sollte, um seine ekelhafte Natur zu verbergen. Daher denn auch die unsäglichen Platituden, welche sich die Deutschen unter dem Titel von naiven und scherzhaften Liedern vorsingen lassen, und an denen sie sich bei einer wohlbesetzten Tafel ganz unendlich zu belustigen pflegen. Unter dem Freibrief der Laune, der Empfindung duldet man diese Armseligkeiten — aber einer Laune, einer

Empfindung, die man nicht sorgfältig genug verbannen kann. Die Musen an der Pleiße bilden hier besonders einen eigenen kläglichen Chor, und ihnen wird von den Kamönen an der Leine und Elbe in nicht besseren Accorden geantwortet.[1]) So insipid diese Scherze sind, so kläglich läßt sich der Affekt auf unseren tragischen Bühnen hören, welcher, anstatt die wahre Natur nachzuahmen, nur den geistlosen und unedlen Ausdruck der wirklichen erreicht; sodaß es uns nach einem solchen Tränenmale gerade zu Mute ist, als wenn wir einen Besuch in Spitälern abgelegt oder Salzmanns menschliches Elend gelesen hätten. Noch viel schlimmer steht es um die satirische Dichtkunst, und um den komischen Roman insbesondere, die schon ihrer Natur nach dem gemeinen Leben so nahe liegen, und daher billig, wie jeder Grenzposten, gerade in den besten Händen sein sollten. Derjenige hat wahrlich den wenigsten Beruf, der Maler seiner Zeit zu werden, der das Geschöpf und die Karrikatur derselben ist; aber da es etwas so Leichtes ist, irgend einen lustigen Charakter, wäre es auch nur einen dicken Mann unter seiner Bekanntschaft aufzujagen, und die Fratze mit einer groben Feder auf dem Papier abzureißen, so fühlen zuweilen auch die geschworenen Feinde alles poetischen Geistes den Kitzel, in diesem Fache zu stümpern, und einen Zirkel von

[1]) Diese guten Freunde haben es sehr übel aufgenommen, was ein Recensent in der A. L. Z. vor etlichen Jahren an den Bürgerschen Gedichten getadelt hat; und der Ingrimm, womit sie wider diesen Stachel löcken, scheint zu erkennen zu geben, daß sie mit der Sache jenes Dichters ihre eigene zu verfechten glauben. Aber darin irren sie sich sehr. Jene Rüge konnte bloß einem wahren Dichtergenie gelten, das von der Natur reichlich ausgestattet war, aber versäumt hatte, durch eigene Kultur jenes seltene Geschenk auszubilden. Ein solches Individuum durfte und mußte man unter den höchsten Maßstab der Kunst stellen, weil es Kraft in sich hatte, demselben, sobald es ernstlich wollte, genug zu tun; aber es wäre lächerlich und grausam zugleich, auf ähnliche Art mit Leuten zu verfahren, an welche die Natur nicht gedacht hat, und die mit jedem Produkt, das sie zu Markte bringen, ein vollgültiges Testimonium paupertatis aufweisen.

würdigen Freunden mit der schönen Geburt zu ergötzen. Ein rein gestimmtes Gefühl freilich wird nie in Gefahr sein, diese Erzeugnisse einer gemeinen Natur mit den geistreichen Früchten des naiven Genies zu verwechseln; aber an dieser reinen Stimmung des Gefühls fehlt es eben, und in den meisten Fällen will man bloß ein Bedürfnis befriedigt haben, ohne daß der Geist eine Forderung machte. Der so falsch verstandene, wiewohl an sich wahre Begriff, daß man sich bei Werken des schönen Geistes erhole, trägt das seinige redlich zu dieser Nachsicht bei; wenn man es anders Nachsicht nennen kann, wo nichts Höheres geahnt wird, und der Leser wie der Schriftsteller auf gleiche Art ihre Rechnung finden. Die gemeine Natur nämlich, wenn sie angespannt worden, kann sich nur in der Leerheit erholen, und selbst ein hoher Grad von Verstand, wenn er nicht von einer gleichmäßigen Kultur der Empfindungen unterstützt ist, ruht von seinem Geschäft nur in einem geistlosen Sinnengenuß aus.

Wenn sich das dichtende Genie über alle zufälligen Schranken, welche von jedem bestimmten Zustande unzertrennlich sind, mit freier Selbsttätigkeit muß erheben können, um die menschliche Natur in ihrem absoluten Vermögen zu erreichen, so darf es sich doch auf der anderen Seite nicht über die notwendigen Schranken hinwegsetzen, welche der Begriff einer menschlichen Natur mit sich bringt; denn das Absolute, aber nur innerhalb der Menschheit, ist seine Aufgabe und seine Sphäre. Wir haben gesehen, daß das naive Genie zwar nicht in Gefahr ist, diese Sphäre zu überschreiten, wohl aber, sie nicht ganz zu erfüllen, wenn es einer äußeren Notwendigkeit oder dem zufälligen Bedürfnis des Augenblickes zu sehr auf Unkosten der inneren Notwendigkeit Raum gibt. Das sentimentalische Genie hingegen ist der Gefahr ausgesetzt, über dem Bestreben, alle Schranken von ihr zu entfernen, die menschliche Natur ganz und gar aufzuheben, und sich nicht bloß, was es darf und soll, über jede bestimmte und begrenzte Wirklichkeit hinweg zu der absoluten Möglichkeit zu erheben oder zu idealisieren, sondern über die Mög-

lichkeit selbst noch hinauszugehen oder zu schwärmen. Dieser Fehler der Überspannung ist ebenso in der spezifischen Eigentümlichkeit seines Verfahrens wie der entgegengesetzte der Schlaffheit in der eigentümlichen Handlungsweise des naiven gegründet. Das naive Genie nämlich läßt die Natur in sich unumschränkt walten, und da die Natur, in ihren einzelnen zeitlichen Äusserungen immer abhängig und bedürftig ist, so wird das naive Gefühl nicht immer exaltiert genug bleiben, um den zufälligen Bestimmungen des Augenblickes widerstehen zu können. Das sentimentalische Genie hingegen verläßt die Wirklichkeit, um zu Ideen aufzusteigen und mit freier Selbsttätigkeit seinen Stoff zu beherrschen; da aber die Vernunft ihrem Gesetze nach immer zum Unbedingten strebt, so wird das sentimentalische Genie nicht immer nüchtern genug bleiben, um sich ununterbrochen und gleichförmig innerhalb der Bedingungen zu halten, welche der Begriff einer menschlichen Natur mit sich führt, und an welche die Vernunft auch in ihrem freiesten Wirken hier immer gebunden bleiben muß. Dieses könnte nur durch einen verhältnismäßigen Grad von Empfänglichkeit geschehen, welche aber in dem sentimentalischen Dichtergeiste von der Selbsttätigkeit ebensosehr überwogen wird, als sie in dem naiven die Selbsttätigkeit überwiegt. Wenn man daher an den Schöpfungen des naiven Genies zuweilen den Geist vermißt, so wird man bei den Geburten des sentimentalischen oft vergebens nach dem Gegenstande fragen. Beide werden also, wiewohl auf ganz entgegengesetzte Weise, in den Fehler der Leerheit verfallen; denn ein Gegenstand ohne Geist und ein Geistesspiel ohne Gegenstand sind beide ein Nichts in dem ästhetischen Urteil.

Alle Dichter, welche ihren Stoff zu einseitig aus der Gedankenwelt schöpfen, und mehr durch eine innere Ideenfülle als durch den Drang der Empfindung zum poetischen Bilden getrieben werden, sind mehr oder weniger in Gefahr, auf diesen Abweg zu geraten. Die Vernunft zieht bei ihren Schöpfungen die Grenzen der Sinnenwelt viel zu wenig zu Rate und der Gedanke wird immer weiter getrieben, als die Erfahrung ihm folgen

kann. Wird er aber so weit getrieben, daß ihm nicht nur keine bestimmte Erfahrung mehr entsprechen kann, (denn bis dahin darf und muß das Idealschöne gehen,) sondern daß er den Bedingungen aller möglichen Erfahrung überhaupt widerstreitet, und daß folglich, um ihn wirklich zu machen, die menschliche Natur ganz und gar verlassen werden müßte, dann ist es nicht mehr ein poetischer, sondern ein überspannter Gedanke: vorausgesetzt nämlich, daß er sich als darstellbar und dichterisch angekündigt habe; denn hat er dieses nicht, so ist es schon genug, wenn er sich nur nicht selbst widerspricht. Widerspricht er sich selbst, so ist er nicht mehr Überspannung, sondern Unsinn; denn was überhaupt nicht ist, das kann auch sein Maß nicht überschreiten. Kündigt er sich aber gar nicht als ein Objekt für die Einbildungskraft an, so ist er ebensowenig Überspannung; denn das bloße Denken ist grenzenlos und was keine Grenze hat, kann auch keine überschreiten. Überspannt kann also nur dasjenige genannt werden, was zwar nicht die logische, aber die sinnliche Wahrheit verletzt, und auf diese doch Anspruch macht. Wenn daher ein Dichter den unglücklichen Einfall hat, Naturen, die schlechthin übermenschlich sind, und auch nicht anders vorgestellt werden dürfen, zum Stoff seiner Schilderung zu erwählen, so kann er sich vor dem Überspannten nur dadurch sicherstellen, daß er das Poetische aufgibt und es gar nicht einmal unternimmt, seinen Gegenstand durch die Einbildungskraft ausführen zu lassen. Denn täte er dieses, so würde entweder diese ihre Grenzen auf den Gegenstand übertragen, und aus einem absoluten Objekt ein beschränktes menschliches machen (was z.B. alle griechischen Gottheiten sind und auch sein sollen); oder der Gegenstand würde der Einbildungskraft ihre Grenzen nehmen, d.h. er würde sie aufheben, worin eben das Überspannte besteht.

Man muß die überspannte Empfindung von dem Überspannten in der Darstellung unterscheiden; nur von der ersten ist hier die Rede. Das Objekt der Empfindung kann unnatürlich sein, aber sie selbst ist Natur, und muß daher auch die Sprache derselben führen. Wenn also

das Überspannte in der Empfindung aus Wärme des Herzens und einer wahrhaft dichterischen Anlage fließen kann, so zeugt das Überspannte in der Darstellung jederzeit von einem kalten Herzen und sehr oft von einem poetischen Unvermögen. Es ist also kein Fehler, vor welchem das sentimentalische Dichtergenie gewarnt werden müßte, sondern der bloß dem unberufenen Nachahmer desselben droht, daher er auch die Begleitung des Platten, Geistlosen, ja des Niedrigen keineswegs verschmäht. Die überspannte Empfindung ist gar nicht ohne Wahrheit, und als wirkliche Empfindung muß sie auch notwendig einen realen Gegenstand haben. Sie läßt daher auch, weil sie Natur ist, einen einfachen Ausdruck zu, und wird vom Herzen kommend auch das Herz nicht verfehlen. Aber da ihr Gegenstand nicht aus der Natur geschöpft, sondern durch den Verstand einseitig und künstlich hervorgebracht ist, so hat er auch bloß logische Realität, und die Empfindung ist also nicht rein menschlich. Es ist keine Täuschung, was Heloise für Abelard, was Petrarch für seine Laura, was S. Preux für seine Julie, was Werther für seine Lotte fühlt, und was Agathon, Phanias, Peregrinus Proteus (den Wielandischen meine ich) für ihre Ideale empfinden; die Empfindung ist wahr, nur der Gegenstand ist ein gemachter und liegt außerhalb der menschlichen Natur. Hätte sich ihr Gefühl bloß an die sinnliche Wahrheit der Gegenstände gehalten, so würde es jenen Schwung nicht haben nehmen können; hingegen würde ein bloß willkürliches Spiel der Phantasie ohne allen inneren Gehalt auch nicht imstande gewesen sein, das Herz zu bewegen, denn das Herz wird nur durch Vernunft bewegt. Diese Überspanntheit verdient also Zurechtweisung, nicht Verachtung, und wer darüber spottet, mag sich wohl prüfen, ob er nicht vielleicht aus Herzlosigkeit so klug, aus Vernunftmangel so verständig ist. So ist auch die überspannte Zärtlichkeit im Punkt der Galanterie und der Ehre, welche die Ritterromane, besonders die spanischen charakterisiert, so ist die skrupulöse, bis zur Kostbarkeit getriebene Delikatesse in den französischen und englischen sentimentalischen Romanen (von der

besten Gattung) nicht nur subjektiv wahr, sondern auch in objektiver Rücksicht nicht gehaltlos; es sind echte Empfindungen, die wirklich eine moralische Quelle haben, und die nur darum verwerflich sind, weil sie die Grenzen menschlicher Wahrheit überschreiten. Ohne jene moralische Realität — wie wäre es möglich, daß sie mit solcher Stärke und Innigkeit könnten mitgeteilt werden, wie doch die Erfahrung lehrt. Dasselbe gilt auch von der moralischen und religiösen Schwärmerei, und von der exaltierten Freiheits- und Vaterlandsliebe. Da die Gegenstände dieser Empfindungen immer Ideen sind und in der äußeren Erfahrung nicht erscheinen, (denn was z. B. den politischen Enthusiasten bewegt, ist nicht was er sieht, sondern was er denkt), so hat die selbsttätige Einbildungskraft eine gefährliche Freiheit und kann nicht, wie in anderen Fällen, durch die sinnliche Gegenwart ihres Objekts in ihre Grenzen zurückgewiesen werden. Aber weder der Mensch überhaupt noch der Dichter insbesondere darf sich der Gesetzgebung der Natur anders entziehen, als um sich unter die entgegengesetzte der Vernunft zu begeben; nur für das Ideal darf er die Wirklichkeit verlassen, denn an einem von diesen beiden Ankern muß die Freiheit befestigt sein. Aber der Weg von der Erfahrung zum Ideale ist so weit, und dazwischen liegt die Phantasie mit ihrer zügellosen Willkür. Es ist daher unvermeidlich, daß der Mensch überhaupt, wie der Dichter insbesondere, wenn er sich durch die Freiheit seines Verstandes aus der Herrschaft der Gefühle begibt, ohne durch Gesetze der Vernunft dazu getrieben zu werden, d. h. wenn er die Natur aus bloßer Freiheit verläßt, so lange ohne Gesetze ist, mithin der Phantasterei zum Raube dahingegeben wird.

Daß sowohl ganze Völker als einzelne Menschen, welche der sicheren Führung der Natur sich entzogen haben, sich wirklich in diesem Falle befinden, lehrt die Erfahrung, und eben diese stellt auch Beispiele genug von einer ähnlichen Verwirrung in der Dichtkunst auf. Weil der echte sentimentalische Dichtungstrieb, um sich zum idealen zu erheben, über die Grenzen wirklicher Natur hinausgehen muß, so geht der unechte über jede

Grenze überhaupt hinaus, und überredet sich, als wenn schon das wilde Spiel der Imagination die poetische Begeisterung ausmache. Dem wahrhaften Dichtergenie, welches die Wirklichkeit nur um der Idee willen verläßt, kann dieses nie oder doch nur in Momenten begegnen, wo es sich selbst verloren hat; da es hingegen durch seine Natur selbst zu einer überspannten Empfindungsweise verführt werden kann. Es kann aber durch sein Beispiel andere zur Phantasterei verführen, weil Leser von reger Phantasie und schwachem Verstand ihm nur die Freiheiten absehen, die es sich gegen die wirkliche Natur herausnimmt, ohne ihm bis zu seiner hohen inneren Notwendigkeit folgen zu können. Es geht dem sentimentalischen Genie hier, wie wir bei dem naiven gesehen haben. Weil dieses durch seine Natur alles ausführte, was er tut, so will der gemeine Nachahmer an seiner eigenen Natur keine schlechtere Führerin haben. Meisterstücke aus der naiven Gattung werden daher gewöhnlich die plattesten und schmutzigsten Abdrücke gemeiner Natur, und Hauptwerke aus der sentimentalischen ein zahlreiches Heer phantastischer Produktionen zu ihrem Gefolge haben, wie dieses in der Literatur eines jeden Volkes leichtlich nachzuweisen ist.

Es sind in Rücksicht auf Poesie zwei Grundsätze im Gebrauch, die an sich völlig richtig sind, aber in der Bedeutung, worin man sie gewöhnlich nimmt, einander gerade aufheben. Von dem ersten, „daß die Dichtkunst zum Vergnügen und zur Erholung diene“ ist schon oben gesagt worden, daß er der Leerheit und Platitude in poetischen Darstellungen nicht wenig günstig sei; durch den anderen Grundsatz, „daß sie zur moralischen Veredlung des Menschen diene“, wird das Überspannte in Schutz genommen. Es ist nicht überflüssig, beide Prinzipien, welche man so häufig im Munde führt, oft so ganz unrichtig auslegt und so ungeschickt anwendet, etwas näher zu beleuchten.

Wir nennen Erholung den Übergang von einem gewaltsamen Zustande zu demjenigen, der uns natürlich ist. Es kommt mithin hier alles darauf an, worein wir unseren natürlichen Zustand setzen, und was wir unter

einem gewaltsamen verstehen. Setzen wir jenen lediglich in ein ungebundenes Spiel unserer physischen Kräfte und in eine Befreiung von jedem Zwang, so ist jede Vernunfttätigkeit, weil jede einen Widerstand gegen die Sinnlichkeit ausübt, eine Gewalt, die uns geschieht, und Geistesruhe mit sinnlicher Bewegung verbunden, ist das eigentliche Ideal der Erholung. Setzen wir hingegen unseren natürlichen Zustand in ein unbegrenztes Vermögen zu jeder menschlichen Äußerung und in die Fähigkeit, über alle unsere Kräfte mit gleicher Freiheit disponieren zu können, so ist jede Trennung und Vereinzelung dieser Kräfte ein gewaltsamer Zustand, und das Ideal der Erholung ist die Wiederherstellung unseres Naturganzen nach einseitigen Spannungen. Das erste Ideal wird also lediglich durch das Bedürfnis der sinnlichen Natur, das zweite wird durch die Selbständigkeit der menschlichen aufgegeben. Welche von diesen beiden Arten der Erholung die Dichtkunst gewähren dürfe und müsse, möchte in der Theorie wohl keine Frage sein; denn niemand wird gern das Ansehen haben wollen, als ob er das Ideal der Menschheit dem Ideale der Tierheit nachzusetzen versucht sein könne. Nichtsdestoweniger sind die Forderungen, welche man im wirklichen Leben an poetische Werke zu machen pflegt, vorzugsweise von dem sinnlichen Ideal hergenommen, und in den meisten Fällen wird nach diesem — zwar nicht die Achtung bestimmt, die man diesen Werken erweist, aber doch die Neigung entschieden und der Liebling gewählt. Der Geisteszustand der meisten Menschen ist auf einer Seite anspannende und erschöpfende Arbeit, auf der anderen erschlaffender Genuß. Jene aber, wissen wir, macht das sinnliche Bedürfnis nach Geistesruhe und nach einem Stillstand des Wirkens ungleich dringender als das moralische Bedürfnis nach Harmonie und nach einer absoluten Freiheit des Wirkens, weil vor allen Dingen erst die Natur befriedigt sein muß, ehe der Geist eine Forderung machen kann; dieser bindet und lähmt die moralischen Triebe selbst, welche jene Forderung aufwerfen mußten. Nichts ist daher der Empfänglichkeit für das wahre Schöne nachteiliger als

diese beiden nur allzugewöhnlichen Gemütsstimmungen unter den Menschen, und es erklärt sich daraus, warum so gar wenige, selbst von den Besseren, ja den Besten, in ästhetischen Dingen ein richtiges Urteil haben. Die Schönheit ist das Produkt der Zusammenstimmung zwischen dem Geist und den Sinnen, es spricht zu allen Vermögen des Menschen zugleich, und kann daher nur unter der Voraussetzung eines vollständigen und freien Gebrauches aller seiner Kräfte empfunden und gewürdigt werden. Einen offenen Sinn, ein erweitertes Herz, einen frischen und ungeschwächten Geist muß man dazu mitbringen, seine ganze Natur muß man beisammen haben; welches keineswegs der Fall derjenigen ist, die durch abstraktes Denken in sich selbst geteilt, durch kleinliche Geschäftsformeln eingeengt, durch anstrengendes Aufmerken ermattet sind. Diese verlangen zwar nach einem sinnlichen Stoff, aber nicht um das Spiel der Denkkräfte daran fortzusetzen, sondern um es einzustellen. Sie wollen frei sein, aber nur von einer Last, die ihre Trägheit ermüdete, nicht von einer Schranke, die ihre Tätigkeit hemmte.

Darf man sich also noch über das Glück der Mittelmäßigkeit und Leerheit in ästhetischen Dingen, und über die Rache der schwachen Geister an dem wahren und energischen Schönen verwundern? Auf Erholung rechneten sie bei diesem, aber auf eine Erholung nach ihrem Bedürfnis und nach ihrem armen Begriff, und mit Verdruß entdecken sie, daß ihnen jetzt erst eine Kraftäußerung zugemutet wird, zu der ihnen auch in ihrem besten Moment das Vermögen fehlen möchte. Dort hingegen sind sie willkommen, wie sie sind, denn so wenig Kraft sie auch mitbringen, so brauchen sie doch noch viel weniger, um den Geist ihres Schriftstellers auszuschöpfen. Der Last des Denkens sind sie hier auf einmal entledigt, und die losgespannte Natur darf sich im seligen Genuß des Nichts, auf dem weichen Polster der Platitude pflegen. In dem Tempel Thaliens und Melpomenens, so wie er bei uns bestellt ist, thront die geliebte Göttin, empfängt in ihrem weiten Schoß den stumpfsinnigen Gelehrten und den erschöpften Geschäftsmann, und wiegt den Geist in einen magnetischen Schlaf, indem sie die erstarrten Sinne

erwärmt und die Einbildungskraft in einer süßen Bewegung schaukelt.

Und warum wollte man den gemeinen Köpfen nicht nachsehen, was selbst den Besten oft genug zu begegnen pflegt. Der Nachlaß, welchen die Natur nach jeder anhaltenden Spannung fordert und sich auch ungefordert nimmt (und nur für solche Momente pflegt man den Genuß schöner Werke aufzusparen), ist der ästhetischen Urteilskraft so wenig günstig, daß unter den eigentlich beschäftigten Klassen nur äußerst wenige sein werden, die in Sachen des Geschmacks mit Sicherheit und, worauf hier so viel ankommt, mit Gleichförmigkeit urteilen können. Nichts ist gewöhnlicher, als daß sich die Gelehrten, den gebildeten Weltleuten gegenüber, in Urteilen über die Schönheit die lächerlichsten Blößen geben, und daß besonders die Kunstrichter von Handwerk der Spott aller Kenner sind. Ihr verwahrlostes, bald überspanntes bald rohes Gefühl leitet sie in den meisten Fällen falsch, und wenn sie auch zu Verteidigung desselben in der Theorie etwas aufgegriffen haben, so können sie daraus nur technische (die Zweckmäßigkeit eines Werkes betreffende) nicht aber ästhetische Urteile bilden, welche immer das Ganze umfassen müssen, und bei denen also die Empfindung entscheiden muß. Wenn sie endlich nur gutwillig auf die letzteren Verzicht leisten und es bei den ersteren bewenden lassen wollten, so möchten sie immer noch Nutzen genug stiften, da der Dichter in seiner Begeisterung und der empfindende Leser im Moment des Genusses das Einzelne gar leicht vernachlässigen. Ein desto lächerlicheres Schauspiel ist es aber, wenn diese rohen Naturen, die es mit aller peinlichen Arbeit an sich selbst höchstens zu Ausbildung einer einzelnen Fertigkeit bringen, ihr dürftiges Individuum zum Repräsentanten des allgemeinen Gefühls aufstellen, und im Schweiß ihres Angesichts — über das Schöne richten.

Dem Begriff der Erholung, welche die Poesie zu gewähren habe, werden, wie wir gesehen, gewöhnlich viel zu enge Grenzen gesetzt, weil man ihn zu einseitig auf das bloße Bedürfnis der Sinnlichkeit zu beziehen pflegt. Gerade umgekehrt wird dem Begriff der Veredlung,

welche der Dichter beabsichtigen soll, gewöhnlich ein viel zu weiter Umfang gegeben, weil man ihn zu einseitig nach der bloßen Idee bestimmt.

Der Idee nach geht nämlich die Veredlung immer ins Unendliche, weil die Vernunft in ihren Forderungen sich an die notwendigen Schranken der Sinnenwelt nicht bindet, und nicht eher als bei dem absolut Vollkommenen stille steht. Nichts, worüber sich noch etwas Höheres denken läßt, kann ihr Genüge leisten; vor ihrem strengen Gerichte entschuldigt kein Bedürfnis der endlichen Natur: sie erkennt keine anderen Grenzen an, als des Gedankens, und von diesem wissen wir, daß er sich über alle Grenzen der Zeit und des Raumes schwingt. Ein solches Ideal der Veredlung, welches die Vernunft in ihrer reinen Gesetzgebung vorzeichnet, darf sich also der Dichter ebensowenig als jenes niedrige Ideal der Erholung, welches die Sinnlichkeit aufstellt, zum Zwecke setzen, da er die Menschheit zwar von allen zufälligen Schranken befreien soll, aber ohne ihren Begriff aufzuheben und ihre notwendigen Grenzen zu verrücken. Was er über diese Linien hinaus sich erlaubt, ist Überspannung, und zu dieser eben wird er nur allzuleicht durch einen falsch verstandenen Begriff von Veredlung verleitet. Aber das Schlimme ist, daß er sich selbst zu dem wahren Ideal menschlicher Veredlung nicht wohl erheben kann, ohne noch einige Schritte über dasselbe hinaus zu geraten. Um nämlich dahin zu gelangen, muß er die Wirklichkeit verlassen, denn er kann es, wie jedes Ideal, nur aus inneren und moralischen Quellen schöpfen. Nicht in der Welt, die ihn umgibt, und im Geräusch des handelnden Lebens, in seinem Herzen nur trifft er es an, und nur in der Stille einsamer Betrachtung findet er sein Herz. Aber diese Abgezogenheit vom Leben wird nicht immer bloß die zufälligen — sie wird öfters auch die notwendigen und unüberwindlichen Schranken der Menschheit aus seinen Augen rücken, und indem er die reine Form sucht, wird er in Gefahr sein, allen Gehalt zu verlieren. Die Vernunft wird ihr Geschäft viel zu abgesondert von der Erfahrung treiben, und was der kontemplative Geist auf dem ruhigen Wege des Denkens aufgefunden, wird

der handelnde Mensch auf dem drangvollen Wege des Lebens nicht in Erfüllung bringen können. So bringt gewöhnlich eben das den Schwärmer hervor, was allein im Stande war, den Weisen zu bilden, und der Vorzug des letzteren möchte wohl weniger darin bestehen, daß er das erste nicht geworden, als darin, daß er es nicht geblieben ist.

Da es also weder dem arbeitenden Teile der Menschen überlassen werden darf, den Begriff der Erholung nach seinem Bedürfnis, noch dem contemplativen Teile, den Begriff der Veredlung nach seinen Spekulationen zu bestimmen, wenn jener Begriff nicht zu physisch und der Poesie zu unwürdig, dieser nicht zu hyperphysisch und der Poesie zu überschwenglich ausfallen soll — diese beiden Begriffe aber, wie die Erfahrung lehrt, das allgemeine Urteil über Poesie und poetische Werke regieren, so müssen wir uns, um sie auslegen zu lassen, nach einer Klasse von Menschen umsehen, welche ohne zu arbeiten tätig ist, und idealisieren kann, ohne zu schwärmen; welche alle Realitäten des Lebens mit den wenigstmöglichen Schranken desselben in sich vereinigt, und vom Strome der Begebenheiten getragen wird, ohne der Raub desselben zu werden. Nur eine solche Klasse kann das schöne Ganze menschlicher Natur, welches durch jede Arbeit augenblicklich, und durch ein arbeitendes Leben anhaltend zerstört wird, aufbewahren und in allem, was rein menschlich ist, durch ihre Gefühle dem allgemeinen Urteil Gesetze geben. Ob eine solche Klasse wirklich existiere, oder vielmehr ob diejenige, welche unter ähnlichen äußeren Verhältnissen wirklich existiert, diesem Begriffe auch im Innren entspreche, ist eine andere Frage, mit der ich hier nichts zu schaffen habe. Entspricht sie demselben nicht, so hat sie bloß sich selbst anzuklagen, da die entgegengesetzte arbeitende Klasse wenigstens die Genugtuung hat, sich als ein Opfer ihres Berufs zu betrachten. In einer solchen Volksklasse (die ich aber hier bloß als Idee aufstelle, und keineswegs als ein Faktum bezeichnet haben will) würde sich der naive Charakter mit dem sentimentalischen also vereinigen, daß jeder den anderen vor seinem Extreme bewahrte, und

indem der erste das Gemüt vor Überspannung schützte, der andere es vor Erschlaffung sicher stellte. Denn endlich müssen wir es doch gestehen, daß weder der naive noch der sentimentalische Charakter, für sich allein betrachtet, das Ideal schöner Menschlichkeit ganz erschöpfen, das nur aus der innigen Verbindung beider hervorgehen kann.

Zwar so lange man beide Charaktere bis zum dichterischen exaltiert, wie wir sie auch bisher betrachtet haben, verliert sich vieles von den ihnen adhärierenden Schranken, und auch ihr Gegensatz wird immer weniger merklich, in einem je höheren Grade sie poetisch werden; denn die poetische Stimmung ist ein selbständiges Ganze, in welchem alle Unterschiede und alle Mängel verschwinden. Aber eben darum, weil es nur der Begriff des Poetischen ist, in welchem beide Empfindungsarten zusammentreffen können, so wird ihre gegenseitige Verschiedenheit und Bedürftigkeit in demselben Grade merklicher, als sie den poetischen Charakter ablegen; und dies ist der Fall im gemeinen Leben. Je tiefer sie zu diesem herabsteigen, desto mehr verlieren sie von ihrem generischen Charakter, der sie einander näher bringt, bis zuletzt in ihren Karrikaturen nur der Artcharakter übrig bleibt, der sie einander entgegensetzt.

Dieses führt mich auf einen sehr merkwürdigen psychologischen Antagonismus unter den Menschen in einem sich kultivierenden Jahrhundert: einen Antagonismus, der, weil er radikal und in der inneren Gemütsform gegründet ist, eine schlimmere Trennung unter den Menschen anrichtet, als der zufällige Streit der Interessen je hervorbringen könnte, der dem Künstler und Dichter alle Hoffnung benimmt, allgemein zu gefallen und zu rühren, was doch seine Aufgabe ist, der es dem Philosophen, auch wenn er alles getan hat, unmöglich macht, allgemein zu überzeugen, was doch der Begriff einer Philosophie mit sich bringt, der es endlich dem Menschen im praktischen Leben niemals vergönnen wird, seine Handlungsweise allgemein gebilligt zu sehen: kurz einen Gegensatz, welcher schuld ist, daß kein Werk des Geistes und keine Handlung des Herzens bei einer Klasse ein entscheiden-

des Glück machen kann, ohne eben dadurch bei der anderen sich einen Verdammungsspruch zuzuziehen. Dieser Gegensatz ist ohne Zweifel so alt, als der Anfang der Kultur und dürfte vor dem Ende derselben schwerlich anders als in einzelnen seltenen Subjekten, deren es hoffentlich immer gab und immer geben wird, beigelegt werden; aber obgleich zu seinen Wirkungen auch diese gehört, daß er jeden Versuch zu seiner Beilegung vereitelt, weil kein Teil dahin zu bringen ist, einen Mangel auf seiner Seite und eine Realität auf der anderen einzugestehen, so ist es doch immer Gewinn genug, eine so wichtige Trennung bis zu ihrer letzten Quelle zu verfolgen, und dadurch den eigentlichen Punkt des Streits wenigstens auf eine einfachere Formel zu bringen.

Man gelangt am besten zu dem wahren Begriff dieses Gegensatzes, wenn man, wie ich eben bemerkte, sowohl von dem naiven als von dem sentimentalischen Charakter absondert, was beide Poetisches haben. Es bleibt alsdann von dem ersteren nichts übrig, als, in Rücksicht auf das Theoretische, ein nüchterner Beobachtungsgeist und eine Feste Anhänglichkeit an das gleichförmige Zeugnis der Sinne; in Rücksicht auf das Praktische eine resignierte Unterwerfung unter die Notwendigkeit (nicht aber unter die blinde Nötigung) der Natur: eine Ergebung also in das, was ist und was sein muß. Es bleibt von dem sentimentalischen Charakter nichts übrig, als (im Theoretischen) ein unruhiger Spekulationsgeist, der auf das Unbedingte in allen Erkenntnissen dringt, im Praktischen ein moralischer Rigorismus, der auf dem Unbedingten in Willenshandlungen besteht. Wer sich zu der ersten Klasse zählt, kann ein Realist, und wer zur anderen, ein Idealist genannt werden; bei welchen Namen man sich aber weder an den guten noch schlimmen Sinn, den man in der Metaphysik damit verbindet, erinnern darf.[1])

[1]) Ich bemerke, um jeder Mißdeutung vorzubeugen, daß es bei dieser Einteilung ganz und gar nicht darauf abgesehen ist, eine Wahl zwischen beiden, folglich eine Begünstigung des einen mit Ausschließung des anderen zu veranlassen. Gerade diese Ausschließung, welche sich in der Erfahrung findet, bekämpfe ich; und das Resultat der gegenwärtigen Betrachtungen wird der

Da der Realist durch die Notwendigkeit der Natur sich bestimmen läßt, der Idealist durch die Notwendigkeit der Vernunft sich bestimmt, so muß zwischen beiden dasselbe Verhältnis stattfinden, welches zwischen den Wirkungen der Natur und den Handlungen der Vernunft angetroffen wird. Die Natur, wissen wir, obgleich eine unendliche Größe im ganzen, zeigt sich in jeder einzelnen Wirkung abhängig und bedürftig; nur in dem All ihrer Erscheinungen drückt sie einen selbständigen großen Charakter aus. Alles Individuelle in ihr ist nur deswegen, weil etwas anderes ist; nichts springt aus sich selbst, alles nur aus dem vorhergehenden Moment hervor, um zu einem folgenden zu führen. Aber eben diese gegenseitige Beziehung der Erscheinungen auf einander sichert einer jeden das Dasein durch das Dasein der anderen, und von der Abhängigkeit ihrer Wirkungen ist die Stetigkeit und Notwendigkeit derselben unzertrennlich. Nichts ist frei in der Natur, aber auch nichts ist willkürlich in derselben.

Und gerade so zeigt sich der Realist, sowohl in seinem Wissen als in seinem Tun. Auf alles, was bedingungsweise existiert, erstreckt sich der Kreis seines Wissens und Wirkens, aber nie bringt er es auch weiter als zu bedingten Erkenntnissen, und die Regeln, die er sich aus einzelnen Erfahrungen bildet, gelten, in ihrer ganzen Strenge genommen, auch nur einmal; erhebt er die Regel des Augenblicks zu einem allgemeinen Gesetz, so wird er sich unausbleiblich in Irrtum stürzen. Will daher der Realist in seinem Wissen zu etwas Unbedingtem gelangen, so muß er es auf dem nämlichen Wege versuchen, auf dem die Natur ein unendliches wird, nämlich auf

---

Beweis sein, daß nur durch die vollkommen gleiche Einschließung beider dem Vernunftbegriffe der Menschheit kann Genüge geleistet werden. Übrigens nehme ich beide in ihrem würdigsten Sinn und in der ganzen Fülle ihres Begriffs, der nur immer mit der Reinheit desselben, und mit Beibehaltung ihrer specifischen Unterschiede bestehen kann. Auch wird es sich zeigen, daß ein hoher Grad menschlicher Wahrheit sich mit beiden verträgt, und daß ihre Abweichungen von einander zwar im einzelnen, aber nicht im ganzen, zwar der Form aber nicht dem Gehalt nach eine Veränderung machen.

dem Wege des Ganzen und in dem All der Erfahrung. Da aber die Summe der Erfahrung nie völlig abgeschlossen wird, so ist eine komparative Allgemeinheit das höchste, was der Realist in seinem Wissen erreicht. Auf die Wiederkehr ähnlicher Fälle baut er seine Einsicht, und wird daher richtig urteilen in allem, was in der Ordnung ist; in allem hingegen, was zum erstenmal sich darstellt, kehrt seine Weisheit zu ihrem Anfang zurück.

Was von dem Wissen des Realisten gilt, das gilt auch von seinem (moralischen) Handeln. Sein Charakter hat Moralität, aber diese liegt, ihrem reinen Begriffe nach, in keiner einzelnen Tat, nur in der ganzen Summe seines Lebens. In jedem besonderen Fall wird er durch äußere Ursachen und durch äußere Zwecke bestimmt werden; nur daß jene Ursachen nicht zufällig, jene Zwecke nicht augenblicklich sind, sondern aus dem Naturganzen subjektiv fließen, und auf dasselbe sich objektiv beziehen. Die Antriebe seines Willens sind also zwar in rigoristischem Sinne weder frei genug noch moralisch lauter genug, weil sie etwas anderes als den bloßen Willen zu ihrer Ursache und etwas anderes als das bloße Gesetz zu ihrem Gegenstand haben; aber es sind eben so wenig blinde und materialistische Antriebe, weil dieses andere das absolute Ganze der Natur, folglich etwas Selbständiges und Notwendiges ist. So zeigt sich der gemeine Menschenverstand, der vorzügliche Anteil des Realisten, durchgängig im Denken und im Betragen. Aus dem einzelnen Falle schöpft er die Regel seines Urteils, aus einer inneren Empfindung die Regel seines Tuns; aber mit glücklichem Instinkt weiß er von beiden alles Momentane und Zufällige zu scheiden. Bei dieser Methode fährt er im ganzen vortrefflich und wird schwerlich einen bedeutenden Fehler sich vorzuwerfen haben; nur auf Größe und Würde möchte er in keinem besonderen Fall Anspruch machen können. Diese ist nur der Preis der Selbständigkeit und Freiheit, und davon sehen wir in seinen einzelnen Handlungen zu wenige Spuren.

Ganz anders verhält es sich mit dem Idealisten, der aus sich selbst und aus der bloßen Vernunft seine Erkenntnisse und Motive nimmt. Wenn die Natur in ihren

einzelnen Wirkungen immer abhängig und beschränkt erscheint, so legt die Vernunft den Charakter der Selbstständigkeit und Vollendung gleich in jede einzelne Handlung. Aus sich selbst schöpft sie alles, und auf sich selbst bezieht sie alles. Was durch sie geschieht, geschieht nur um ihretwillen; eine absolute Größe ist jeder Begriff, den sie aufstellt, und jeder Entschluß, den sie bestimmt. Und ebenso zeigt sich auch der Idealist, soweit er diesen Namen mit Recht führt, in seinem Wissen wie in seinem Tun. Nicht mit Erkenntnissen zufrieden, die bloß unter bestimmten Voraussetzungen gültig sind, sucht er bis zu Wahrheiten zu dringen, die nichts mehr voraussetzen und die Voraussetzung von allem anderen sind. Ihn befriedigt nur die philosophische Einsicht, welche alles bedingte Wissen auf ein unbedingtes zurückführt, und an dem Notwendigen in dem menschlichen Geist alle Erfahrung befestigt; die Dinge, denen der Realist sein Denken unterwirft, muß er sich, seinem Denkvermögen unterwerfen. Und er verfährt hierin mit völliger Befugnis, denn wenn die Gesetze des menschlichen Geistes nicht auch zugleich die Weltgesetze wären, wenn die Vernunft endlich selbst unter der Erfahrung stünde, so würde auch keine Erfahrung möglich sein.

Aber er kann es bis zu absoluten Wahrheiten gebracht haben und dennoch in seinen Kenntnissen dadurch nicht viel gefördert sein. Denn alles freilich steht zuletzt unter notwendigen und allgemeinen Gesetzen, aber nach zufälligen und besonderen Regeln wird jedes einzelne regiert; und in der Natur ist alles einzeln. Er kann also mit seinem philosophischen Wissen das Ganze beherrschen, und für das Besondere, für die Ausübung, dadurch nichts gewonnen haben: ja, indem er überall auf die obersten Gründe dringt, durch die alles möglich wird, kann er die nächsten Gründe, durch die alles wirklich wird, leicht versäumen; indem er überall auf das Allgemeine sein Augenmerk richtet, welches die verschiedensten Fälle einander gleich macht, kann er leicht das Besondere vernachlässigen, wodurch sie sich voneinander unterscheiden. Er wird also sehr viel mit seinem Wissen umfassen können, und vielleicht eben deswegen

wenig fassen, und oft an Einsicht verlieren, was er an Übersicht gewinnt. Daher kommt es, daß, wenn der spekulative Verstand den gemeinen um seiner Beschränktheit willen verachtet, der gemeine Verstand den spekulativen seiner Leerheit wegen verlacht; denn die Erkenntnisse verlieren immer an bestimmtem Gehalt, was sie an Umfang gewinnen.

In der moralischen Beurteilung wird man bei dem Idealisten eine reinere Moralität im Einzelnen, aber weit weniger moralische Gleichförmigkeit im Ganzen finden. Da er nur insofern Idealist heißt, als er aus reiner Vernunft seine Bestimmungsgründe nimmt, die Vernunft aber in jeder ihrer Äußerungen sich absolut beweist, so tragen schon seine einzelnen Handlungen, sobald sie überhaupt nur moralisch sind, den ganzen Charakter moralischer Selbständigkeit und Freiheit, und gibt es überhaupt nur im wirklichen Leben eine wahrhaft sittliche Tat, die es auch vor einem rigoristischen Urteil bliebe, so kann sie nur von dem Idealisten ausgeübt werden. Aber je reiner die Sittlichkeit seiner einzelnen Handlungen ist, desto zufälliger ist sie auch; denn Stetigkeit und Notwendigkeit ist zwar der Charakter der Natur aber nicht der Freiheit. Nicht zwar, als ob der Idealismus mit der Sittlichkeit je in Streit geraten könnte, welches sich widerspricht; sondern weil die menschliche Natur eines konsequenten Idealismus gar nicht fähig ist. Wenn sich der Realist, auch in seinem moralischen Handeln, einer physischen Notwendigkeit ruhig und gleichförmig unterordnet, so muß der Idealist einen Schwung nehmen, er muß augenblicklich seine Natur exaltieren, und er vermag nichts, als insofern er begeistert ist. Alsdann freilich vermag er auch desto mehr, und sein Betragen wird einen Charakter von Hoheit und Größe zeigen, den man in den Handlungen des Realisten vergeblich sucht. Aber das wirkliche Leben ist keineswegs geschickt, jene Begeisterung in ihm zu wecken und noch viel weniger sie gleichförmig zu nähren. Gegen das Absolutgroße, von dem er jedesmal ausgeht, macht das Absolutkleine des einzelnen Falles, auf den er es anzuwenden hat, einen gar zu starken Absatz. Weil sein Wille der Form

nach immer auf das Ganze gerichtet ist, so will er ihn, der Materie nach, nicht auf Bruchstücke richten, und doch sind es meistenteils nur geringfügige Leistungen, wodurch er seine moralische Gesinnung beweisen kann. So geschieht es denn nicht selten, daß er über dem unbegrenzten Ideale den begrenzten Fall der Anwendung übersieht, und, von einem Maximum erfüllt, das Minimum verabsäumt, aus dem allein doch alles Große in der Wirklichkeit erwächst.

Will man also dem Realisten Gerechtigkeit widerfahren lassen, so muß man ihn nach dem ganzen Zusammenhang seines Lebens richten; will man sie dem Idealisten erweisen, so muß man sich an einzelne Äußerungen desselben halten, aber man muß diese erst herauswählen. Das gemeine Urteil, welches so gern nach dem einzelnen entscheidet, wird daher über den Realisten gleichgültig schweigen, weil seine einzelnen Lebensakte gleich wenig Stoff zum Lob und zum Tadel geben; über den Idealisten hingegen wird es immer Partei ergreifen, und zwischen Verwerfung und Bewunderung sich teilen, weil in dem Einzelnen sein Mangel und seine Stärke liegt.

Es ist nicht zu vermeiden, daß bei einer so großen Abweichung in den Prinzipien beide Parteien in ihren Urteilen einander nicht oft gerade entgegengesetzt sein, und, wenn sie selbst in den Objekten und Resultaten übereinträfen, nicht in den Gründen auseinander sein sollten. Der Realist wird fragen, wozu eine Sache gut sei? und die Dinge nach dem, was sie wert sind, zu taxieren wissen: der Idealist wird fragen, ob sie gut sei? und die Dinge nach dem taxieren, was sie würdig sind. Von dem, was seinen Wert und Zweck in sich selbst hat (das Ganze jedoch immer ausgenommen), weiß und hält der Realist nicht viel; in Sachen des Geschmacks wird er dem Vergnügen, in Sachen der Moral wird er der Glückseligkeit das Wort reden, wenn er diese gleich nicht zur Bedingung des sittlichen Handelns macht; auch in seiner Religion vergißt er seinen Vorteil nicht gern, nur daß er denselben in dem Ideale des höchsten Guts veredelt und heiligt. Was er liebt, wird er zu beglücken, der Idealist wird es zu

veredeln suchen. Wenn daher der Realist in seinen politischen Tendenzen den Wohlstand bezweckt, gesetzt daß es auch von der moralischen Selbständigkeit des Volkes etwas kosten sollte, so wird der Idealist, selbst auf Gefahr des Wohlstandes, die Freiheit zu seinem Augenmerk machen. Unabhängigkeit des Zustandes ist jenem, Unabhängigkeit von dem Zustande ist diesem das höchste Ziel, und dieser charakteristische Unterschied läßt sich durch ihr beiderseitiges Denken und Handeln verfolgen. Daher wird der Realist seine Zuneigung immer dadurch beweisen, daß er gibt, der Idealist dadurch, daß er empfängt; durch das, was er in seiner Großmut aufopfert, verrät jeder, was er am höchsten schätzt. Der Idealist wird die Mängel seines Systems mit seinem Individuum und seinem zeitlichen Zustand bezahlen, aber er achtet dieses Opfer nicht; der Realist büßt die Mängel des seinigen mit seiner persönlichen Würde, aber er erfährt nichts von diesem Opfer. Sein System bewährt sich an allem, wovon er Kundschaft hat, und wonach er ein Bedürfnis empfindet — was bekümmern ihn Güter, von denen er keine Ahnung, und an die er keinen Glauben hat? Genug für ihn, er ist im Besitze, die Erde ist sein, und es ist Licht in seinem Verstande, und Zufriedenheit wohnt in seiner Brust. Der Idealist hat lange kein so gutes Schicksal. Nicht genug, daß er oft mit dem Glücke zerfällt, weil er versäumte, den Moment zu seinem Freunde zu machen, er zerfällt auch mit sich selbst, weder sein Wissen noch sein Handeln kann ihm Genüge tun. Was er von sich fordert, ist ein Unendliches, aber beschränkt ist alles, was er leistet. Diese Strenge, die er gegen sich selbst beweist, verleugnet er auch nicht in seinem Betragen gegen andere. Er ist zwar großmütig, weil er sich anderen gegenüber seines Individuums weniger erinnert, aber er ist öfters unbillig, weil er das Individuum eben so leicht in anderen übersieht. Der Realist hingegen ist weniger großmütig, aber er ist billiger, da er alle Dinge mehr in ihrer Begrenzung beurteilt. Das Gemeine, ja selbst das Niedrige im Denken und Handeln kann er verzeihen, nur das Willkürliche, das Excentrische nicht; der Idealist

hingegen ist ein geschworener Feind alles Kleinlichen und Platten, und wird sich selbst mit dem Extravaganten und Ungeheuren versöhnen, wenn es nur von einem großen Vermögen zeugt. Jener beweist sich als Menschenfreund, ohne eben einen sehr hohen Begriff von den Menschen und der Menschheit zu haben; dieser denkt von der Menschheit so groß, daß er darüber in Gefahr kommt, die Menschen zu verachten.

Der Realist für sich allein würde den Kreis der Menschheit nie über die Grenzen der Sinnenwelt hinaus erweitert, nie den menschlichen Geist mit seiner selbstständigen Größe und Freiheit bekannt gemacht haben; alles Absolute in der Menschheit ist ihm nur eine schöne Schimäre und der Glaube daran nicht viel besser als Schwärmerei, weil er den Menschen niemals in seinem reinen Vermögen, immer nur in einem bestimmten und eben darum begrenzten Wirken erblickt. Aber der Idealist für sich allein würde ebensowenig die sinnlichen Kräfte kultiviert und den Menschen als Naturwesen ausgebildet haben, welches doch ein gleich wesentlicher Teil seiner Bestimmung, und die Bedingung aller moralischen Veredlung ist. Das Streben des Idealisten geht viel zu sehr über das sinnliche Leben und über die Gegenwart hinaus; für das Ganze nur, für die Ewigkeit will er säen und pflanzen; und vergißt darüber, daß das Ganze nur der vollendete Kreis des Individuellen, daß die Ewigkeit nur eine Summe von Augenblicken ist. Die Welt, wie der Realist sie um sich herum bilden möchte, und wirklich bildet, ist ein wohlangelegter Garten, worin alles nützt, alles seine Stelle verdient, und was nicht Früchte trägt verbannt ist; die Welt unter den Händen des Idealisten ist eine weniger benutzte aber in einem größeren Charakter ausgeführte Natur. Jenem fällt es nicht ein, daß der Mensch noch zu etwas anderem da sein könne, als wohl und zufrieden zu leben; und daß er nur deswegen Wurzeln schlagen soll, um seinen Stamm in die Höhe zu treiben. Dieser denkt nicht daran, daß er vor allen Dingen wohl leben muß, um gleichförmig gut und edel zu denken, und daß es auch um den Stamm getan ist, wenn die Wurzeln fehlen.

Wenn in einem System etwas ausgelassen ist, wonach doch ein dringendes und nicht zu umgehendes Bedürfnis in der Natur sich vorfindet, so ist die Natur nur durch eine Inkonsequenz gegen das System zu befriedigen. Einer solchen Inkonsequenz machen auch hier beide Teile sich schuldig, und sie beweist, wenn es bis jetzt noch zweifelhaft geblieben sein könnte, zugleich die Einseitigkeit beider Systeme und den reichen Gehalt der menschlichen Natur. Von dem Idealisten brauche ich es nicht erst insbesondere darzutun, daß er notwendig aus seinem System treten muß, sobald er eine bestimmte Wirkung bezweckt; denn alles bestimmte Dasein steht unter zeitlichen Bedingungen und erfolgt nach empirischen Gesetzen. In Rücksicht auf den Realisten hingegen könnte es zweifelhafter scheinen, ob er nicht auch schon innerhalb seines Systems allen notwendigen Forderungen der Menschheit Genüge leisten kann. Wenn man den Realisten fragt: warum tust du was recht ist und leidest was notwendig ist? so wird er im Geist seines Systems darauf antworten: weil es die Natur so mit sich bringt, weil es so sein muß. Aber damit ist die Frage noch keineswegs beantwortet, denn es ist nicht davon die Rede, was die Natur mit sich bringt, sondern was der Mensch will; denn er kann ja auch nicht wollen, was sein muß. Man kann ihn also wieder fragen: Warum willst du denn, was sein muß? Warum unterwirft sich dein freier Wille dieser Naturnotwendigkeit, da er sich ihr ebensogut (wenn gleich ohne Erfolg, von dem hier auch gar nicht die Rede ist) entgegensetzen könnte, und sich in Millionen deiner Brüder derselben wirklich entgegensetzt? Du kannst nicht sagen, weil alle anderen Naturwesen sich derselben unterwerfen, denn du allein hast einen Willen, ja du fühlst, daß deine Unterwerfung eine freiwillige sein soll. Du unterwirfst dich also, wenn es freiwillig geschieht, nicht der Naturnotwendigkeit selbst, sondern der Idee derselben; denn jene zwingt dich bloß blind, wie sie den Wurm zwingt, deinem Willen aber kann sie nichts anhaben, da du, selbst von ihr zermalmt, einen anderen Willen haben kannst. Woher bringst du aber jene Idee der Naturnotwendigkeit? Aus

der Erfahrung doch wohl nicht, die dir nur einzelne Naturwirkungen, aber keine Natur (als Ganzes) und nur einzelne Wirklichkeiten, aber keine Notwendigkeit liefert. Du gehst also über die Natur hinaus, und bestimmst dich idealistisch, so oft du entweder moralisch handeln oder nur nicht blind leiden willst. Es ist also offenbar, daß der Realist würdiger handelt, als er seiner Theorie nach zugibt, so wie der Idealist erhabener denkt, als er handelt. Ohne es sich selbst zu gestehen, beweist jener durch die ganze Haltung seines Lebens die Selbstständigkeit, dieser durch einzelne Handlungen die Bedürftigkeit der menschlichen Natur.

Einem aufmerksamen und parteilosen Leser werde ich nach der hier gegebenen Schilderung (deren Wahrheit auch derjenige eingestehen kann, der das Resultat nicht annimmt) nicht erst zu beweisen brauchen, daß das Ideal menschlicher Natur unter beide verteilt, von keinem aber völlig erreicht ist. Erfahrung und Vernunft haben beide ihre eigenen Gerechtsame, und keine kann in das Gebiet der anderen einen Eingriff tun, ohne entweder für den inneren oder äußeren Zustand des Menschen schlimme Folgen anzurichten. Die Erfahrung allein kann uns lehren, was unter gewissen Bedingungen ist, was unter bestimmten Voraussetzungen erfolgt, was zu bestimmten Zwecken geschehen muß. Die Vernunft allein kann uns hingegen lehren, was ohne alle Bedingung gilt, und was notwendig sein muß. Maßen wir uns nun an, mit unserer bloßen Vernunft über das äußere Dasein der Dinge etwas ausmachen zu wollen, so treiben wir bloß ein leeres Spiel und das Resultat wird auf Nichts hinauslaufen; denn alles Dasein steht unter Bedingungen und die Vernunft bestimmt unbedingt. Lassen wir aber ein zufälliges Ereignis über dasjenige entscheiden, was schon der bloße Begriff unseres eigenen Seins mit sich bringt, so machen wir uns selber zu einem leeren Spiele des Zufalls, und unsere Persönlichkeit wird auf Nichts hinauslaufen. In dem ersten Fall ist es also um den Wert (den zeitlichen Gehalt) unseres Lebens, in dem zweiten um die Würde (den moralischen Gehalt) unseres Lebens getan.

Zwar haben wir in der bisherigen Schilderung dem Realisten einen moralischen Wert und dem Idealisten einen Erfahrungsgehalt zugestanden, aber bloß insofern beide nicht ganz konsequent verfahren und die Natur in ihnen mächtiger wirkt als das System. Obgleich aber beide dem Ideal vollkommener Menschheit nicht ganz entsprechen, so ist zwischen beiden doch der wichtige Unterschied, daß der Realist zwar dem Vernunftbegriff der Menschheit in keinem einzelnen Falle Genüge leistet, dafür aber dem Verstandesbegriff derselben auch niemals widerspricht, der Idealist hingegen zwar in einzelnen Fällen dem höchsten Begriff der Menschheit näher kommt, dagegen aber nicht selten sogar unter dem niedrigsten Begriffe derselben bleibt. Nun kommt es aber in der Praxis des Lebens weit mehr darauf an, daß das Ganze gleichförmig menschlich gut, als daß das Einzelne zufällig göttlich sei — und wenn also der Idealist ein geschickteres Subjekt ist, uns von dem, was der Menschheit möglich ist, einen großen Begriff zu erwecken und Achtung für ihre Bestimmung einzuflößen, so kann nur der Realist sie mit Stetigkeit in der Erfahrung ausführen, und die Gattung in ihren ewigen Grenzen erhalten. Jener ist zwar ein edleres aber ein ungleich weniger vollkommenes Wesen; dieser erscheint zwar durchgängig weniger edel, aber er ist dagegen desto vollkommener; denn das Edle liegt schon in dem Beweis eines großen Vermögens, aber das Vollkommene liegt in der Haltung des Ganzen und in der wirklichen Tat.

Was von beiden Charakteren in ihrer besten Bedeutung gilt, das wird noch merklicher in ihren beiderseitigen Karrikaturen. Der wahre Realismus ist wohltätig in seinen Wirkungen und nur weniger edel in seiner Quelle; der falsche ist in seiner Quelle verächtlich und in seinen Wirkungen nur etwas weniger verderblich. Der wahre Realist nämlich unterwirft sich zwar der Natur und ihrer Notwendigkeit; aber der Natur als einem Ganzen, aber ihrer ewigen und absoluten Notwendigkeit, nicht ihren blinden und augenblicklichen Nötigungen. Mit Freiheit umfaßt und befolgt er ihr Gesetz, und immer wird er das Individuelle dem Allgemeinen unterordnen;

daher kann es auch nicht fehlen, daß er mit dem echten Idealisten in dem endlichen Resultat übereinkommen wird, wie verschieden auch der Weg ist, welchen beide dazu einschlagen. Der gemeine Empiriker hingegen unterwirft sich der Natur als einer Macht, und mit wahlloser blinder Ergebung. Auf das einzelne sind seine Urteile, seine Bestrebungen beschränkt; er glaubt und begreift nur, was er betastet; er schätzt nur, was ihn sinnlich verbessert. Er ist daher auch weiter nichts, als was die äußeren Eindrücke zufällig aus ihm machen wollen, seine Selbstheit ist unterdrückt, und als Mensch hat er absolut keinen Wert und keine Würde. Aber als Sache ist er noch immer etwas, er kann noch immer zu etwas gut sein. Eben die Natur, der er sich blindlings überliefert, läßt ihn nicht ganz sinken; ihre ewigen Grenzen schützen ihn, ihre unerschöpflichen Hilfsmittel retten ihn, sobald er seine Freiheit nur ohne allen Vorbehalt aufgibt. Obgleich er in diesem Zustand von keinen Gesetzen weiß, so walten diese doch unerkannt über ihm, und wie sehr auch seine einzelnen Bestrebungen mit dem Ganzen im Streit liegen mögen, so wird sich dieses doch unfehlbar dagegen zu behaupten wissen. Es gibt Menschen genug, ja wohl ganze Völker, die in diesem verächtlichen Zustande leben, die bloß durch die Gnade des Naturgesetzes, ohne alle Selbstheit bestehen, und daher auch nur zu etwas gut sind; aber daß sie auch nur leben und bestehen beweist, daß dieser Zustand nicht ganz gehaltlos ist.

Wenn dagegen schon der wahre Idealismus in seinen Wirkungen unsicher und öfters gefährlich ist, so ist der falsche in den seinigen schrecklich. Der wahre Idealist verläßt nur deswegen die Natur und Erfahrung, weil er hier das Unwandelbare und unbedingt Notwendige nicht findet, wonach die Vernunft ihn doch streben heißt; der Phantast verläßt die Natur aus bloßer Willkür, um dem Eigensinne der Begierden und den Launen der Einbildungskraft desto ungebundener nachgeben zu können. Nicht in die Unabhängigkeit von physischen Nötigungen, in die Lossprechung von moralischen setzt er seine Freiheit. Der Phantast verleugnet also nicht bloß den mensch-

lichen — er verleugnet allen Charakter, er ist völlig ohne Gesetz, er ist also gar nichts und dient auch zu gar nichts. Aber eben darum, weil die Phantasterei keine Ausschweifung der Natur, sondern der Freiheit ist, also aus einer an sich achtungswürdigen Anlage entspringt, die ins unendliche perfektibel ist, so führt sie auch zu einem unendlichen Fall in eine bodenlose Tiefe, und kann nur in einer völligen Zerstörung sich endigen.

6.

Votivtafeln.

Was der Gott mich gelehrt, was mir durchs Leben geholfen,
Häng' ich, dankbar und fromm, hier in dem Heiligtum auf.

Die verschiedene Bestimmung.

Millionen beschäftigen sich, daß die Gattung bestehe,
Aber durch wenige nur pflanzet die Menschheit sich fort.
Tausend Keime zerstreuet der Herbst, doch bringet kaum einer
Früchte, zum Element kehren die meisten zurück.
Aber entfaltet sich auch nur einer, einer allein streut
Eine lebendige Welt ewiger Bildungen aus.

Das Belebende.

Nur an des Lebens Gipfel, der Blume, zündet sich neues
In der organischen Welt, in der empfindenden an.

Zweierlei Wirkungsarten.

Wirke Gutes, du nährst der Menschheit göttliche Pflanze,
Bilde Schönes, du streust Keime der göttlichen aus.

Unterschied der Stände.

Adel ist auch in der sittlichen Welt. Gemeine Naturen
Zahlen mit dem, was sie tun, edle mit dem, was sie sind.

Das Werte und Würdige.

Hast du etwas, so teile mir's mit, und ich zahle, was recht ist;
Bist du etwas, o dann tauschen die Seelen wir aus.

Die moralische Kraft.

Kannst du nicht schön empfinden, dir bleibt doch, vernünftig zu wollen,
Und als ein Geist zu tun, was du als Mensch nicht vermagst.

Mitteilung.

Aus der schlechtesten Hand kann Wahrheit mächtig noch wirken,
Bei dem Schönen allein macht das Gefäß den Gehalt.

An *.

Teile mir mit, was du weißt, ich werd' es dankbar empfangen,
Aber du gibst mir dich selbst, damit verschone mich, Freund.

An *.

Du willst Wahres mich lehren? Bemühe dich nicht, nicht die Sache
Will ich durch dich, ich will dich durch die Sache nur sehn.

An ***.

Dich erwähl' ich zum Lehrer, zum Freund. Dein lebendiges Bilden
Lehrt mich, dein lehrendes Wort rühret lebendig mein Herz.

Jetzige Generation.

War es immer wie jetzt? Ich kann das Geschlecht nicht begreifen.
Nur das Alter ist jung, ach! und die Jugend ist alt.

An die Muse.

Was ich ohne dich wäre, ich weiß es nicht — aber mir grauet,
Seh' ich, was ohne dich Hundert' und Tausende sind.

Der gelehrte Arbeiter.

Nimmer labt ihn des Baumes Frucht, den er mühsam erziehet,
Nur der Geschmack genießt, was die Gelehrsamkeit pflanzt.

Pflicht für jeden.

Immer strebe zum Ganzen und kannst du selber kein Ganzes
Werden, als dienendes Glied schließ an ein Ganzes dich an.

Aufgabe.

Keiner sei gleich dem andern, doch gleich sei jeder dem höchsten!
Wie das zu machen? Es sei jeder vollendet in sich.

Das eigene Ideal.

Allen gehört, was du denkst, dein eigen ist nur, was du fühlest,
Soll er dein Eigentum sein, fühle den Gott, den du denkst.

An die Mystiker.

Das ist eben das wahre Geheimnis, das allen vor Augen
Liegt, euch ewig umgibt, aber von keinem gesehn.

Der Schlüssel.

Willst du dich selber erkennen, so sieh, wie die andern es treiben,
Willst du die andern versteh'n, blick' in dein eigenes Herz.

Der Aufpasser.

Strenge, wie mein Gewissen, bemerkst du, wo ich gefehlet;
Darum hab' ich dich stets wie — mein Gewissen geliebt.

Weisheit und Klugheit.

Willst du, Freund, die erhabensten Höhn der Weisheit erfliegen,
Wag' es auf die Gefahr, daß dich die Klugheit verlacht.
Die kurzsichtige sieht nur das Ufer, das dir zurückflieht,
Jenes nicht, wo dereinst landet dein mutiger Flug.

Die Übereinstimmung.

Wahrheit suchen wir beide, du außen im Leben, ich innen
In dem Herzen, und so findet sie jeder gewiß.
Ist das Auge gesund, so begegnet es aussen dem Schöpfer,
Ist es das Herz, dann gewiß spiegelt es innen die Welt.

Politische Lehre.

Alles sei recht, was du tust, doch dabei laß es bewenden
Freund und enthalte dich ja, alles was recht ist, zu tun.
Wahrem Eifer genügt, daß das Vorhandne vollkommen
Sei, der falsche will stets, daß das Vollkommene sei.

Majestas populi.

Majestät der Menschennatur! Dich soll ich beim Haufen
Suchen? Bei wenigen nur hast du von jeher gewohnt.
Einzelne wenige zählen, die übrigen alle sind blinde
Nieten, ihr leeres Gewühl hüllet die Treffer nur ein.

An einen Weltverbesserer.

„Alles opfert' ich hin, sprichst du, der Menschheit zu helfen,
Eitel war der Erfolg, Haß und Verfolgung der Lohn" —
Soll ich dir sagen, Freund, wie ich mit Menschen es halte?
Traue dem Spruche! Noch nie hat mich der Führer getäuscht.
Von der Menschheit — du kannst von ihr nie groß genug denken,
Wie du im Busen sie trägst, prägst du in Taten sie aus.
Auch dem Menschen, der dir im engen Leben begegnet,
Reich' ihm, wenn er sie mag, freundlich die helfende Hand.
Nur für Regen und Tau und fürs Wohl der Menschengeschlechter
Laß du den Himmel, Freund, sorgen wie gestern so heut.

Meine Antipathie.

Herzlich ist mir das Laster zuwider, doppelt zuwider
Ist mir's, weil es soviel schwatzen von Tugend gemacht.
„Wie? Du hassest die Tugend?“ — Ich wollte, wir übten sie alle
Und so spräche, will's Gott, ferner kein Mensch mehr davon

An die Astronomen.

Schwatzet mir nicht soviel von Nebelflecken und Sonnen,
Ist die Natur nur groß, weil sie zu zählen euch gibt?
Euer Gegenstand ist der erhabenste freilich im Raume,
Aber, Freunde, im Raum wohnt das Erhabene nicht.

Astronomische Schriften.

So unermeßlich ist, so unendlich erhaben der Himmel!
Aber der Kleinigkeitsgeist zog auch den Himmel herab.

Der beste Staat.

„Woran erkenn' ich den besten Staat?“ Woran du die beste
Frau kennst! daran mein Freund, daß man von beiden nicht spricht.

Mein Glaube.

Welche Religion ich bekenne? Keine von allen,
Die du mir nennst! — Und warum keine? Aus Religion.

Inneres und Äusseres.

„Gott nur siehet das Herz“ — Drum eben, weil Gott nur das Herz sieht,
Sorge, daß wir doch auch etwas Erträgliches sehn.

Freund und Feind.

Teuer ist mir der Freund, doch auch den Feind kann ich nützen,
Zeigt mir der Freund was ich kann, lehrt mich der Feind was ich soll.

Licht und Farbe.

Wohne du ewiglich Eines dort bei dem ewiglich Einen,
Farbe, du wechselnde, komm freundlich zum Menschen herab.

Schöne Individualität.

Einig sollst du zwar sein, doch Eines nicht mit dem Ganzen,
Durch die Vernunft bist du eins, einig mit ihm durch das Herz.
Stimme des Ganzen ist deine Vernunft, dein Herz bist du selber,
Wohl dir, wenn die Vernunft immer im Herzen dir wohnt.

Die idealische Freiheit.

Aus dem Leben heraus sind der Wege zwei dir geöffnet,
Zum Ideale führt einer, der andre zum Tod.
Siehe, daß du beizeiten noch frei auf dem ersten entspringest,
Ehe die Parze mit Zwang dich auf dem anderen entführt.

Die Mannigfaltigkeit.

Viele sind gut und verständig, doch zählen für Einen nur alle,
Denn sie regiert der Begriff, ach, nicht das liebende Herz.
Traurig herrscht der Begriff, aus tausendfach wechselnden Formen
Bringet er dürftig und leer ewig nur Eine hervor.
Aber von Leben rauscht es und Lust, wo bildend die Schönheit
Herrschet, das ewige Eins wandelt sie tausendfach neu.

Die drei Alter der Natur.

Leben gab ihr die Fabel, die Schule hat sie entseelet,
Schaffendes Leben aufs neu gibt die Vernunft ihr zurück.

Der Genius.

Wiederholen zwar kann der Verstand, was da schon gewesen,
Was die Natur gebaut, bauet er wählend ihr nach.
Über Natur hinaus baut die Vernunft, doch nur in das Leere,
Du nur, Genius, mehrst in der Natur die Natur.

Der Nachahmer.

Gutes aus Gutem das kann jedweder Verständige bilden,
Aber der Genius ruft Gutes aus Schlechtem hervor.
An Gebildetem nur darfst du, Nachahmer, dich üben,
Selbst Gebildetes ist Stoff nur dem bildenden Geist.

Genialität.

Wodurch gibt sich der Genius kund? Wodurch sich der Schöpfer
Kund gibt in der Natur, in dem unendlichen All.
Klar ist der Äther und doch von unermeßlicher Tiefe,
Offen dem Aug', dem Verstand bleibt er doch ewig geheim.

Die Forscher.

Alles will jetzt den Menschen von innen, von außen ergründen,
Wahrheit, wo rettest du dich hin vor der wütenden Jagd!
Dich zu fangen, ziehen sie aus mit Netzen und Stangen,
Aber mit Geistestritt schreitest du mitten hindurch.

Die schwere Verbindung.

Warum will sich Geschmack und Genie so selten vereinen?
Jener fürchtet die Kraft, dieses verachtet den Zaum.

Korrektheit.

Frei von Tadel zu sein, ist der niedrigste Grad und der höchste,
Denn nur die Ohnmacht führt oder die Größe dazu.

Das Naturgesetz.

So war's immer, mein Freund, und so wird's bleiben, die Ohnmacht
Hat die Regel für sich, aber die Kraft den Erfolg.

Wahl.

Kannst du nicht allen gefallen durch deine Tat und dein Kunstwerk,
Mach' es wenigen recht, vielen gefallen ist schlimm.

Tonkunst.

Leben atme die bildende Kunst, Geist fordr' ich vom Dichter,
Aber die Seele spricht nur Polyhymnia aus.

Sprache.

Warum kann der lebendige Geist dem Geist nicht erscheinen!
Spricht die Seele, so spricht ach! schon die Seele nicht mehr.

An den Dichter.

Laß die Sprache dir sein, was der Körper den Liebenden. Er nur
Ist's, der die Wesen trennt und der die Wesen vereint.

Der Meister.

Jeden anderen Meister erkennt man an dem was er ausspricht,
Was er weise verschweigt zeigt mir den Meister des Stils.

Der Gürtel.

In dem Gürtel bewahrt Aphrodite der Reize Geheimnis,
Was ihr den Zauber verleiht, ist, was sie bindet, die Scham.

Dilettant.

Weil ein Vers dir gelingt in einer gebildeten Sprache,
Die für dich dichtet und denkt, glaubst du schon Dichter zu sein?

Die Kunstschwätzer.

Gutes in Künsten verlangt ihr? Seid ihr denn würdig des Guten,
Das nur der ewige Krieg gegen euch selber erzeugt?

Die Philosophien.

Welche wohl bleibt von allen den Philosophien? Ich weiß nicht.
Aber die Philosophie, hoff' ich, soll ewig bestehn.

Die Gunst der Musen.

Mit dem Philister stirbt auch sein Ruhm; du himmlische Muse,
Trägst, die dich lieben, die du liebst, in Mnemosynens Schoß.

Der Homeruskopf als Siegel.

Treuer alter Homer! Dir vertrau' ich das zarte Geheimnis,
Um der Liebenden Glück wisse der Sänger allein.

---

* Der schöne Geist und der Schöngeist.

Nur das leichtere trägt auf leichten Schultern der Schöngeist,
Aber der schöne Geist trägt das gewichtige leicht.

* Philister und Schöngeist.

Jener mag gelten, er dient als treuer Knecht noch der Wahrheit,
Aber dieser bestiehlt Wahrheit und Schönheit zugleich.

* Verstand.

Bilden wohl kann der Verstand, doch der tote kann nicht beseelen,
Aus dem Lebendigen quillt alles Lebendige nur.

* Phantasie.

Schaffen wohl kann sie den Stoff, doch die wilde kann nicht gestalten,
Aus dem Harmonischen quillt alles Harmonische nur.

* Dichtungskraft.

Daß dein Leben Gestalt, dein Gedanke Leben gewinne,
Laß die belebende Kraft stets auch die bildende sein.

Namen-Register.

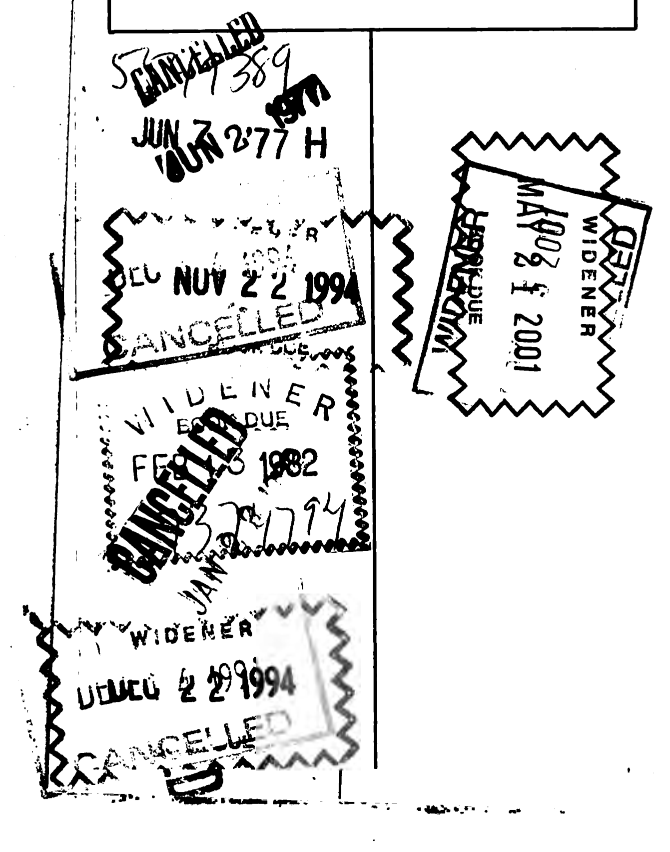
Sach-Register.

H

I

Inhaltsverzeichnis.

Halle a. S., Druck von Otto Hendel.


JUN 2'77 H
NOV 22 1994
CANCELLED
WIDENER
FEB 3 1982
CANCELLED
WIDENER
22 1994
CANCELLED
WIDENER
2001
CANCELLED

